

REVISTA TEOLOGICĂ

**PUBlicaŢIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI
ARDEALULUI**

**SUB REDACŢIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂŢII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ŞAGUNA”**

3

SERIE NOUĂ, Anul XXXII (103 iulie-septembrie, 2022)

Editura ANDREIANA, SIBIU

ISSN 1222-9695

ISSN on line 2069-8895

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

PREȘEDINTE / CHAIR

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI / VICE-CHAIRS

Î.P.S. Irineu POP, Arhiepiscop al Alba Iuliei
P.S. Sofronie DRINCEC, Episcop al Oradiei
P.S. Andrei MOLDOVAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

MEMBRI / MEMBERS

Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC
Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr.
Prof. Dr. KONSTANTINOS KARASARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH
(Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER
(Strasbourg, Franța), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic, Grecia), Pr.
Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

COMITETUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD

Redactor-șef / Editor in Chief

Pr. Conf. Dr. Habil. DANIEL BUDA

Redactori / Editors

Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANIN NECULA (practice);
Pr. Prof. Dr. AUREL PAVEL (misiologie și ecumenism)

Secretari de redacție / Assistant Editors

Prof. Dr. CIPRIAN IOAN STREZA / Protos. Lect. Dr. VASILE BÎRZU

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695/ I.S.S.N. on-line 2069-8895

Revistă înregistrată în bazele de date ERIH PLUS și Religious and Theological Abstracts
Indexed in ERIH PLUS and Religious and Theological Abstracts

Cuprins / contents

Studii și articole / Articles

Andreas Müller	
Early Christian Philanthropy in the Peloponnese	5
Sebastian Moșoiu	
Living Tradition: the rediscovery of worship as the place of ethics in contemporary theology	18
Vasile Pop	
Aspects of Laity Mission in the Romanian Orthodox Diaspora within the Iberian Peninsula.....	33
Mădălin-Ștefan Petre	
Repères fondamentaux de l'eschatologie orthodoxe	43
Ciprian Iulian Toroczkai	
The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams	63

Patristica / Patristics

Dragoș Boicu	
Omiliile la Sfântul Ioan Botezătorul (CXXVII, CXXXVII, CLXVII, CLXXIII, CLXXIV și CLXXIX) ale Episcopului Petru Chrysologul.....	74

Recenzii și notițe bibliografice / Book Reviews

Mitropolitul Ilarion Alfeyev, <i>Taina sfântă a Bisericii: Introducere în istoria și problematica disputelor imislave</i>, ediție îngrijită de pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, traducere de Mihai Bodnariuc și Roman Onica, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, 916 p. (Ciprian TOROCZKAI)	97
--	-----------

Sergiu Ciocârlan, <i>Chipul Cuviosului Părinte Arsenie Boca. Premisele unei dezbateri pentru canonizare</i>, Editura Andreiana, Sibiu, 2021, ISBN 978-606-989-091-2, 313 p. (Cristian VAIDA).....	100
† Timotei Prahoveanul, <i>Însemnări pe lespede de inimă</i>, vol. I și II, Editura „Cuvântul Vieții”, vol. 1, ISBN 978-606-9698-13-6; vol. 2, ISBN 978-606-9698-14-3, București, 2021, vol. 1 – 411 p.; vol. 2 – 274 p. (Cristian VAIDA)....	101
Înaltpreasfințitul Ioan Selejan, <i>Rugă și trudă la candelă a credinței strămoșești</i>, Editura Eurocarpatica, Sfântu Gheorghe, 2022, ISBN 978-606-8851-53-2, 484 p. (Cristian VAIDA).....	102
John Paul Heil, <i>Galatians – Worship for Life by Faith in the Crucified and Risen Lord</i>, James Clarke & Co, Cambridge, 2021, VIII + 166 p. (Daniel MIHOC).....	103
Authors.....	107

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

Early Christian Philanthropy in the Peloponnese

Andreas Müller¹

Abstract: Philanthropy, often referred to as mercy (ἐλεημοσύνη) in late antique sources, was an essential characteristic of ancient and late antique Christianity. The practice known today in the Western world as *caritas* or *diakonia* should accordingly also have left strong traces in the history of Christianity in the Peloponnese. In my contribution, I would like to look for such traces, which have hardly been considered in the secondary literature so far. The search will be conducted in various directions. First of all, I will look for philanthropic ideals in ancient Christian sources. The focus will be on the 1st Letter of Clement and the corpus of letters of Dionysios of Corinth. In a further step, archaeological sources will be evaluated. Inscriptions of individual as well as institutional philanthropic practice will be examined. Ultimately, the question of the transformation of ancient pagan institutions, which, like hospitals, had a kind of philanthropic character, is important.

Keywords: Philanthropy, Christian hospitality, diaconia, ancient Rome, Peloponnese

An important question for the study of ancient and late ancient Christian philanthropy is that of the continuity of ideals and institutions. In older research since Gerhard Uhlhorn, the exclusivity of ancient "*diakonia*" was usually emphasised. According to this, it was with Christianity that love, or more precisely charity, and thus also philanthropy in the narrower sense, first came into the world. In the following, I will try to make it clear that even in the Peloponnese, earlier ideas and ideals were at least

¹ Prof. Dr. Andreas MÜLLER Prof. Dr. Andreas Müller Theologische Fakultät, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel [Email AMueller@kg.uni-kiel.de](mailto:AMueller@kg.uni-kiel.de)

terminologically linked. This becomes clear when one examines, among other things, the semantic field of *euergesia*.

Late antique philanthropy also included the establishment of charitable institutions. These include in particular the so-called *diakoniai*, places for the distribution of food. In Rome, but also in numerous other places along the Mediterranean, there were such *diakoniai*. In Rome in particular, they took up the old urban Roman practice of distributing grain, the *annona*. The question arises as to whether such institutions also existed in the Peloponnese. Furthermore, hospitals and sanatoriums are an important place of late antique philanthropy. Hospitals, which represent an indirect further development of the Roman valetudinaries, did not exist in the Peloponnese. It needs to be investigated whether ancient healing places, especially the *asklepieia*, underwent a Christian transformation there. *Asklepieia* can be found in abundance on the peninsula. Elsewhere, corresponding sanatoriums have certainly been transformed into Christian healing centres, as can be proved in Constantinople, among other places, but also in Athens, which is close to the Peloponnese. In a final section of my paper, I will therefore focus on the ancient *asklepieia* in a special way and explore the question of whether Christian use can be observed there. But first, let us look at philanthropic ideals in ancient texts that originated in the Peloponnese or were addressed to communities on the peninsula.

1. The philanthropic ideal in 1 Clement

The oldest literary evidence of Christian philanthropy in the Peloponnese outside the biblical writings is the 1st Letter of Clement. It was probably written between 80 and 140 AD, more likely towards the end of this period.² This letter of the Roman bishop to the Corinthians reminds the Corinthian community again and again of ideals that had been cultivated in it. It is not clear how strongly the Roman Clement projects his own ideas of philanthropic action onto the Corinthian community. The custom of hospitality (φιλοξενίας ἥθος) is particularly conspicuously emphasised. Already in the preface Clement emphasises this in particular alongside the faith, piety and knowledge of the congregation.³ Apparently, the marked hospitality that was particularly in vogue in a port city like Corinth had⁴ waned in the Corinthian community by the time of Clement. He accordingly rebukes inhospitality (ἀφιλοξενία) not only as a deviation from the way of truth,⁵ but also highlights three Old Testament examples of hospitable behaviour in

² Cf. Cavan W. Concannon, *Assembling Early Christianity. Trade, Networks, and the Letters of Dionysios of Corinth*, Cambridge, 2017, p. 21.

³ Cf. 1 Clem. 1, 2, ed. Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Schriften des Urchristentums 1, Darmstadt, ¹⁰1998, 24.

⁴ Fischer (cf. fn. 2), 39, note 73, points out that the ideal of hospitality was often called for in the New Testament writings, cf. Rom 12, 13; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 8; Heb 11, 11, 17; 6, 12-15.

⁵ Cf. 1 Clem 35, 5.

particular: Abraham had been given his son because of his faith and hospitality (διὰ φιλοξενίαν).⁶ Lot was saved from Sodom because of his hospitality and piety,⁷ and Rahab⁸ the "harlot" for similar reasons.

In addition to hospitality, the modesty and the generosity of the congregation associated with it is also particularly emphasised in the 1st Letter of Clement. Referring to the Lord's saying "It is more blessed to give than to receive" quoted in the Acts of the Apostles (Act 20, 35), the Roman bishop emphasises that the Corinthians were also more joyful in giving than in receiving because of their modesty.⁹ Accordingly, mercy (ἔλεος) and intra-congregational solidarity would also have played an important role among the Corinthians.¹⁰ According to Clement, such mercy is in keeping with God, and his mercy and gentleness encourage us to be kind to one another.¹¹ God is the *euergetes*, the beneficent Father (εὐεργετικὸς πατήρ),¹² and it is precisely his beneficence (εὐεργεσία) that is to be imitated.¹³ Such action, according to the 1st Epistle of Clement, is indispensable for concord (ὁμόνοια) in the community, which is its central theme. God, according to the Roman bishop or Psalm 11, 4 ss., has the plight of the poor (τῶν πτωχῶν) and the groaning of the needy (τῶν πενήτων) in mind and promises salvation.¹⁴ At several points in his letter Clement therefore also calls for the support of the strong by the weak and of the poor (τοῦ πτωχοῦ) by the rich. But then harmony equally involves the weak respecting the strong and the poor praising God for giving to the rich to help him.¹⁵ Philanthropy therefore also serves above all to establish a balance between the needy and the supportive, to promote harmony in the community and also in this respect – in reference to Lk 6, 36 – not only to be merciful but also to find mercy.¹⁶

⁶ Cf. 1 Clem 10, 7, ed. Fischer (cf. fn 2), 38.

⁷ Cf. 1 Clem 11, 1, ed. Fischer (cf. fn 2), 38.

⁸ Cf. 1 Clem 12, 1, ed. Fischer (cf. fn 2), 38. Clement here even refers to Rahab as φιλόξενος.

⁹ Cf. 1 Clem 2, 1, ed. Fischer (cf. fn 2), 26. The church would have been satisfied with the gifts of Christ (τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἄρκου).

¹⁰ Cf. 1 Clem 2, 4, ed. Fischer (cf. fn 2), 26.

¹¹ Cf. 1 Clem 14, 3, ed. Fischer (cf. fn 2), 42, where Clement encourages: „Let us be kind to one another (χρηστευσώμεθα ἑαυτοῖς), according to the mercy and mildness of our Creator (κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ γλυκύτητα τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς).”

¹² Cf. 1 Clem 23, 1, ed. Fischer (cf. fn 2), 56.

¹³ Cf. 1 Clem 21, 11, ed. Fischer (cf. fn 2), 52.

¹⁴ Cf. 1 Clem 15, 6, ed. Fischer (cf. fn 2), 42.

¹⁵ Cf. 1 Clem 38, 2, ed. Fischer (cf. fn 2), 72.

¹⁶ Cf. 1 Clem 13, 2, ed. Fischer (cf. fn 2), 40.

Ultimately, Clement impressively traces all philanthropy in the church back to God himself. He also seems to act through the members of the congregation. Accordingly, he formulates in the extensive closing prayer at the end of his letter:

"We beseech thee, O Lord, to be our helper and protector; save our afflicted, raise up the fallen, shew thyself to them that pray, heal the sick, set the erring of the people in the right way; feed the hungry, deliver our captives, raise up the weak, comfort the fainthearted; let all nations know thee, that thou art the only God, and Jesus Christ thy servant, and we thy people and sheep of thy pasture."¹⁷

With this prayer, the author of the letter also addresses many aspects of philanthropic activity in the early Christian communities. It is certainly not only about the effect of philanthropy towards non-Christians, but also about the ideal of the unity of a congregation so invoked by Clement. Even if this does not paint a historical picture of the ecclesia of Corinth, the theme of philanthropy clearly emerges as a central one for this community.

2. Dionysios of Corinth and the philanthropic ideal of a bishop of Corinth

The correspondence of Dionysios of Corinth (around 170 AD)¹⁸ with numerous cities in the Roman Empire is preserved only in a few fragments in the Church History of Euseb of Caesarea.¹⁹ Most of the letters of Dionys are mentioned only very summarily, the correspondence with Soter of Rome is also quoted at least briefly. These quotations probably reflect not only central ideals of Euseb, but also of Dionysios himself. A closed doctrine of the Corinthian cannot be reconstructed from the fragments. The same applies to his intention, which can at best be worked out hypothetically. Most recently, Cavan W. Concannon has dealt intensively with the correspondence of Dionysios and tried to understand it detached from the framing and the intentions of Euseb.²⁰ In doing so, he has made it clear that the bishop, comparable to other confreres, engaged in extensive networking, which could have been of massive benefit to the community, especially in times of need. In any case, the congregation possibly received support from the Roman community during the Antonine plague.²¹ The way in which Dionysios thanked the Romans for this may not only have corresponded to the rhetorical

¹⁷ 1 Clem 59, 4, ed. Fischer (cf. fn 2), 101.

¹⁸ For dating, cf. Concannon, Dionysios (cf. fn. 1), 3, where he states that Dionysios was bishop in Corinth in the late 160s and early 170s.

¹⁹ Cf. Eus. h.e. IV 23, 1-13, ed. Eduard Schwartz, Eusebius Werke II 1, GCS 9, 1, Leipzig 1903, 374-378.

²⁰ Cf. Cavan W. Concannon, *Assembling Early Christianity. Trade, Network, and the Letters of Dionysius of Corinth*, Cambridge, 2017.

²¹ Cf. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 155-163; 175.

intentions of the Corinthian analysed by Concannon,²² but also reflected his own philanthropic ideals.

The bishop, of course, does not report on the philanthropic practice in Corinth, but rather praises the ideal of such in Rome. Literally, this longest quotation from Dionysios in Euseb reads:

"From the beginning you had the custom (ἔθος) of helping all the brethren in manifold ways (εὐεργετεῖν) and of sending supports (ἐφόδια πέμπειν) to many communities in all cities.²³ By the gifts which you have sent from time immemorial, since as Romans you hold fast a traditional Roman custom (πατροπαράδοτον ἔθος Ῥωμαίων), you relieve the poverty of the poor (τὴν τῶν δεομένων πενίαν ἀναψύχοντας) and you support (ἐπιχορηγοῦντας) the brethren living in the mines (ἐν μετάλλοις). Your holy bishop Soter has not only kept this custom, he has extended it, inasmuch as he both distributes rich gifts (τὴν διαπεμπομένην δαψίλειαν) to the saints and comforts (παρακαλῶν) the brethren coming (to Rome) like a loving (φιλόστοργος) father comforts his children with pious words."²⁴

It is remarkable in this text that Dionysios regards philanthropy, which he describes with the ancient *terminus technicus* εὐεργετεῖν, as an old Roman custom, thus by no means as an innovation of Christianity. In my opinion, the passage is to be understood in such a way that this custom already existed in pre-Christian times in Rome, i.e. that the capital took on a patronage function for the provinces as clients.²⁵ However, philanthropy is not only the support of other regions or communities, but also the care for the poor and prisoners and even the consolation of the afflicted. Care for the poor did not exist in the patronage system of pagan antiquity, nor did the other charitable activities of the Roman community mentioned by Dionysios. Concannon therefore

²² Cf. on Concannon's so-called „kinship diplomacy”, *ibid.* (cf. fn. 19), 178-208. In doing so, he opposes the older research position that saw Roman support of Corinth as a pure act of proto-Catholic imperialism and Dionysios as an extended arm of Roman foreign policy in the Greek East (*ibid.*, 178). The support must have been requested by Corinth (*ibid.*, 179f.). Concannon sees two steps in the rhetorical argumentation *ibid.*, 196 f.: „First, Dionysius constructs an ancient and characteristic Roman ethos (ἔθος) of benefaction as a means of justifying their financial gift to the Corinthians. Second, Dionysius invokes an ethnic and familial affiliation between the Roman and Corinthian collectives through resource to metaphors of kinship and the possession of a shared history.”

²³ Concannon, *Christianity* (cf. fn 19), 185, sees this as a monetary gift. This was a collection of smaller individual contributions.

²⁴ Eus. h.e. IV 23, 9, ed. Schwartz (cf. fn. 18), 376.

²⁵ Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 184 states that economic support across geographical distances was „quite out of the ordinary in the ancient world”. However, it would have to be asked here whether Dionysios was not thinking of the special support of the provinces in times of crisis by the capital.

interprets the statements as internal Christian, which in my opinion does not really fit the term *πατροπαράδοτον*.²⁶ Concannon suspects a certain rhetoric behind this statement: on the one hand, Dionysios wanted to express his gratitude for support, but on the other hand, he did not want to express any concrete dependence on an equally venerable apostolic foundation²⁷ or even subordination of the Corinthians to the Romans.²⁸ After all, the Romans also had family ties with Corinth.²⁹ And on top of that, the gift was anchored in the Roman ethos, thus something normal.³⁰ The conclusion of the fragment in particular, on the other hand, emphasises Soter's patriarchal role³¹ so strongly that the assumption of a rhetorical strategy on the part of Dionysios cannot be taken from the fragment as clearly as Concannon has attempted to do. Nevertheless, Concannon is certainly right when he sees in Soter less a classical patron than a good example of what Gerd Theissen calls "love-patriarchalism".³²

It remains unclear to what extent the Corinthians oriented themselves on the Roman model or the ideal held by Dionysios. What is clear, however, is that the Corinthian bishop clearly formulated corresponding ideals in the 2nd century AD.

3 Christian inscriptions as evidence of philanthropy

In the inscriptions of the Peloponnese, phrases repeatedly appear that suggest that the corresponding buildings they adorned were charitable institutions. However, this is by no means always clearly the case. For example, the 6th century basilica in the Baths of Argos bore an inscription asking an apostle to help anyone in need (ICG 3440):

Ἀπό[στολε ----- βοή]θι τῷ χρωμένῳ, ἀμήν.

²⁶ Cf. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 188. He sees Soter as a „minister of external affairs” who provided support in the traditional way from a communal treasury and an additional collection: „Soter spearheaded a special collection effort that expanded on the 'foreign add' budget of the Roman collectives but did so by mobilizing the charitable actions of a large number of unnamed Romans.”

²⁷ Cf. on the rhetorical reference to the importance of Petros and Paulos for the Corinthian community Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 206 f.

²⁸ Cf. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 191; 195; esp. 197 f. On the relationship between the Corinthian and Roman congregations, cf. among others Karl Leo Noethlichs, „Korinth – ein Außenposten Roms? Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung des Bischofs Dionysius von Korinth”, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 34 (2002), 232-247.

²⁹ Cf. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 199.

³⁰ Cf. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 200: „Dionysios thus praises the Romans and their bishop while also suggesting that such economic interdependencies should remain a normal and regular function of Roman identity among the various Christian collectives.”

³¹ On Soter cf. a. Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 186 with recourse to Peter Lampe: „[...] far from being the sole bishop of 'orthodox' Roman collectives, Soter was something like a minister of external affairs for the largest network of collectives in the city.”

³² Cf. Concannon (cf. fn. 19), *Christianity*, 200.

Apostle, ---- help the one who is in need (of help)! Amen.

Whether the needy person is thought of as an "object" of philanthropy is no longer clear from the inscription. It is quite conceivable that a charitable institution was housed in the three-nave basilica. However, this can no longer be clearly discerned.

The same applies to inscriptions with mostly liturgical formulas from the city of Phleious near modern Nemea. Some of them are now in the museum there, some are lost. One of them is an inscription that quotes Psalm 112:7:

"Who raiseth up the lowly from the dust, and exalteth the poor from the dung."
(ICG 2889)

Only a fragment of it has survived, which can be found on one edge in rather careful writing: ἀπὸ γῆς πτωχὸν κὲ ἀπὸ. It's a quotation of Psalm 112,7. An exact context of the find can no longer be determined. However, it is quite conceivable that it was in an institution of a philanthropic character. Comparable Psalm quotations at early Christian *diaconias* are documented – this applies in particular to the *diaconia* in Gerasa.³³ The placement of the verse in a church cannot be ruled out, but it is also no longer possible to prove it unequivocally and is probably not probable. It would be quite possible to locate a late antique *diaconia* in Phleious – the inscription is in any case dated to the period between 400 and 600 AD.

Whereas "*diaconiae*" were initially perceived by researchers primarily in Rome and Gaul,³⁴ there are now also detailed studies on the "*diakoniai*" in Constantinople and even in such remote desert cities as Gerasa.³⁵ Recently, a late antique *diakonia* has been identified in Ephesus.³⁶ It is therefore astonishing that comparable institutions have not yet been found in the Peloponnese. It remains to be said, however, that the assumption of a *diakonia* in Phleious on the basis of only a quotation from a psalm is a very uncertain hypothesis.

³³ Cf. Andreas Müller, „Die Christianisierung staatlicher Wohlfahrtsinstitutionen im spätantiken Rom am Beispiel von S. Maria in Cosmedin“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120 (2009), 160-186, 178s.

³⁴ Cf. Henri Irénée Marrou, „L'origine orientale des diaconies romaines“, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 57 (1940), 95-142; Thomas Sternberg, *Orientalium more secutus*, Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien, Münster 1991.

³⁵ Cf. in generally for the deaconies Raimund Hermes, „Die stadtrömischen Diakonien“, in: *Römische Quartalschrift* 91 (1996), 1-120; for the deaconies in Constantinople s. Müller, *Christianisierung* (cf. fn. 32), 177s.

³⁶ Cf. Dimitrios Boulasikis and H. Taeuber, „Die Diakonie in der Insula M01 von Ephesos“, in: *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 14 (2008), S. 53-70; Verena Fugger, „Die älteste archäologisch nachweisbare Diakonie? Neue Überlegungen zum Baubefund der Insula M/1 in Ephesus“, will be published in *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 2022.

3.1. Church offices with philanthropic tasks

In any case, another element of early Christian philanthropy can be more clearly identified in the Peloponnese: The institute of the deaconess. I do not want to talk here about Phoebe from Kenchreae, of whom there is no evidence of charitable activity and whose diaconate in the 1st century AD also seems to have had other emphases. Deaconesses, or rather female deacons, are also frequently attested in ancient and late antique inscriptions from the Peloponnese. The female ministers mentioned here in late antiquity by no means only had liturgical but also philanthropic tasks. The Syriac Didascalia from the 3rd century in particular testifies to this. In the Peloponnese, references to women deacons can be found in at least four places. In Elis, a gravestone was found of the daughter of a deaconess whose name cannot be precisely identified, who died at the age of 23. She was married to a Herennianos and became a widow at an early age (ICG 3371). With the relatively detailed text from the time between 300 and 500 AD. in which the expectation of Herennianos is documented that the daughter should provide for her mother in old age, several pieces of information about family structures of deaconesses in Late Antiquity are attested. Accordingly, the text is also significant beyond the Peloponnese. A deaconess is probably also attested in Corinth, more precisely in Kraneion (ICG 2706). She probably bore the name Oikoumene and is described as very respectable (κοσμιωτάτη). Her funerary inscription, which is found on a reused stone, dates from between 400 and 600 A.D. A deaconess (διάκονος) is also attested by name in Patras (ICG 3455). The *diakonos* Agrippiane is given the interesting attribute θεοφιλεστάτη, which was also possible for deacons until the 6th century.³⁷ Furthermore, unlike in other places in Achaia, in the Peloponnese the other attested deaconesses are not known by name.³⁸

We receive more information about the office of the deaconess, for example, from a Middle Greek inscription now in the museum at Delphi. Accordingly, the deaconess Athanasia was appointed to her office by the bishop Pantamianos (κατασταθῖσα), i.e. she was not ordained at all (ICG 4054). An ordination is not attested, at least in this inscription. Such detailed information about the office of deaconess or female deacon is not offered in the Peloponnese, but about their family ties. Possibly the explicit designation as deaconess and not διάκονος on the tombstone of Athanasia, which was produced between 400 and 500 AD, is intended to indicate that she was unmarried? Even with this observation, however, we are absolutely in the realm of speculation.

A possibly Christian office is recorded on a gravestone in Lerna. There, an inscription dated between 400 and 600 AD mentions a gravedigger (δεκάνος) named

³⁷ Literally, the text reads: Ἡ θεοφιλεστάτη διάκονος Ἀγριππιανὴ ὑπὲρ εὐχῆς αὐτῆς ἐποίησεν τὴν μούσῳσιν. For this still see Ute Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien*, FDKG 61, Göttingen 1996, 176.

³⁸ Cf. differently Andromacha from Ag. Leonidas in Klavisi, ICG 4026.

Georgios. He is even described as extremely blessed (ICG 2647). The inscription does not make clear whether this gravedigger was employed by the Christian community. In any case, however, it can be stated that Christians could work as gravediggers and receive extreme spiritual respect in the process. In this sense, the term δικάνος is also used by Justinian, among others.³⁹ As is well known, the burial of the dead was an important part of early Christian philanthropy.

3.2. Late Antique *euergesia* in Epigraphic Evidence

Charities and benefactors are by no means always documented in inscriptions with clearly Christian vocabulary. Even after the so-called Constantinian turn, there were still philanthropists in the classical sense in the Peloponnese anyway. Thus, between 353 and 358 AD, the proconsul Flavius Hermogenes is referred to as εὐεργέτης and also as κτίστης of the port of Lechaion (ICG 2531).

It is remarkable that also in the Peloponnese the transition from pagan to Christian *euergetism* seems to have been fluent. Accordingly, in Olympia, for example, a benefactor named Kyriakos is found who had worked for the new flooring of the basilica in the workshop of Pheidias (ἐκαλ(λ)ιέργησεν τὴν στρῶσιν; ICG 3360). Although the attribute εὐεργέτης is not literally used here, Kyriakos is nevertheless cast in the role of the one who is a benefactor for public buildings in Olympia between 450 and 550 AD. However, Kyriakos is also seen as responsible for the building, i.e. the church. Literally, he is called the emphyteutes of the building (ἐμφυτευτής τῆς κτήσεως). What is noteworthy about his commitment is the final destination – for his salvation, not for the reputation towards the community or the public. This justification of charity does not correspond to the ancient concept of *euergesia*, but is by no means new in late antiquity. A Christianisation of ancient *euergetic* practice can be found as early as the time of Cyprian of Carthage. It found particular expression in his writing *De opere et eleemosynis*. The justification of charity with the prospect of eternal salvation is thus a well-known motive for philanthropy. In donor inscriptions on churches, this motif is now also found in building activity, which was an essential element of pagan *euergesy*. Here, too, epigraphy in its Christian guise takes up ancient traditions. There is further evidence of this in the Peloponnese. For example, under the otherwise unknown bishop Epiphanius of Hermione, the basilica there in the courtyard of the gymnasium was restored in the 6th century (ἀνανεώθη τὸ ἔργον; ICG 3446). As in many other churches, a mosaic inscription in the floor refers to this. In a church in Leukai, 3 km north-east of Molaoi, there is even an inscription from the 6th century, which – following the anaphora of Basileios and others – asks God for mercy for all those who

³⁹ Cf. Just. nov. 43 proem and 1, ed. Rudolf Schoell, *Novellae*, Corpus Iuris Civilis 3, Berlin 1912, 270.3f, 271.8, *ib.* 59.2, 319. For further inscription evidence, see G.H.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 336.

do something good for the church (ICG 3357). There exists a similar inscription also in Sikyon:

[Κύριε, μνήσθητι τοῦ δούλου σοῦ – - καὶ] πάντων <τῶν> καλλιεργούν[των
"Lord, remember all and have mercy on those who do good in your Holy Church!"
it literally says (ICG 2882).

Here again, in the second inscription at least in Orlandos' reconstruction, euergetism is associated with eternal salvation in favour of the Church. What is particularly interesting about this inscription is that euergetism is paraphrased with liturgical language.

The Christians' dealings with ancient healing centres in the Peloponnese

In the Peloponnese, there have been pagan healing centres in several places, most notably the most important Asclepius sanctuary of antiquity in Epidauros. Such healing centres, as already mentioned, often received a Christian transformation elsewhere in the Roman Empire in late antiquity. In the neighbourhood of the Peloponnese, the best-known example of this is the sanctuary of Asclepius below the Acropolis of Athens. There, the ancient cult was transformed into the worship of the Anargyrians Cosmas and Damian, but only in the 6th century A.D.⁴⁰ Such transformations would also be expected in the Peloponnese. Surprisingly, however, they did not occur in the area of healing cults. At best, churches arose in the vicinity of healing centres in late antiquity.

Let us look at the development of the Asklepieia in detail, starting in Corinth.⁴¹ According to the finds of coins and lamps, the Asklepieion there was probably destroyed in the late 4th century.⁴² According to the considerations already made by Carl Roebuck, not only Alaric's troops are to be held responsible for the destruction of the building, but also – after the Gothic attacks – the Christians, who removed the building material of the Asklepieion to erect other buildings. The destruction of the building therefore took place much earlier than in Athens. This may also be one reason why a Christian transformation of the building did not take place. In the 4th century, the potential pagan opposition may still have been too great to allow a transformation of the sanctuary to take place without opposition. In any case, it was also excluded from Christian use. Not even the Christian cemetery on the hill of the Asklepioin extended to the temple area

⁴⁰ Cf. i.a. Arja Karivieri, „The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site: The Case Study of the Athenian Asklepieion”, in: Ernst Dassmann and Josef Engermann, *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie Bonn 22.-28. September 1991*, t. 2, Münster, 1995, 898-905.

⁴¹ On the Asklepieion in Corinth, see Carl Roebuck, *The Asklepieion and Lerna. Based on the excavations and preliminary studies of F.J. de Waele, Corinth: Results of excavations conducted by the American School of Classical studies at Athens 14*, Princeton 1951. Also Concannon, *Christianity* (cf. fn. 19), 163-165.

⁴² Cf. Roebuck, *Asklepieion* (cf. fn. 39), 360.

itself.⁴³ A church was definitely not built on the temple plateau. Thus, no cult continuity took place here. A church was also not built at the neighbouring Lerna spring until more than three centuries after its destruction.⁴⁴ This also does not speak for a transformation of the old cult, but rather for a new beginning.

An Asklepieion has also been excavated in the Arcadian town of Pheneos and was excellently documented by Konstantinos Kissas and Torsten Mattern.⁴⁵ This sanctuary was not mentioned in ancient sources, not even by Pausanias.⁴⁶ The cult images that clearly confirm the use of the excavated building as an Asklepieion, as well as its base and a floor mosaic in front of it, date from the second half of the second century BC, but a predecessor building of the complex from this period is archaeologically probable.⁴⁷ The Asklepieion in Pheneos was probably destroyed by an earthquake in the 2nd century AD and rebuilt and used as a sanctuary for the god.⁴⁸ Ceramic finds make it likely that the complex was used until the 5th or 6th century. It is possible, however, that the building was used more as a farmstead than as a place of worship. In any case, there is no evidence of Christian use here either.⁴⁹ At most, a cemetery was laid out at the Asklepieion, but its gravestones have not yet been precisely dated.⁵⁰

One of the largest asklepieia in an urban context in the Peloponnese was excavated in Messene. The complex is also likely to have been built in the Hellenistic period. Its beginnings are dated to around 215 BC. The enormous complex not only had large assembly halls, but also places of worship for other gods such as a sanctuary for Artemis and, from Roman times, two temples for Roman emperors. Although this provided good architectural preconditions for Christian use, a transformation of the sanctuary into a Christian sanctuary cannot be observed here either – a Christian settlement was rather to

⁴³ Cf. Roebuck, *Asklepieion* (cf. fn. 39), 161.

⁴⁴ Cf. Roebuck, *Asklepieion* (cf. fn. 39), 161; 169.

⁴⁵ Cf. Konstantinos Kissas/ Torsten Mattern, „Das Asklepieion von Pheneos“, in: Martin Bachmann u.a. (edd.), *Bericht über die 49. Tagung für Ausgrabungswissenschaft und Bauforschung vom 4. bis 8. Mai 2016 in Innsbruck der Koldewey Gesellschaft*, Stuttgart 2017, 106-113.

⁴⁶ Cf. Kissas, *Asklepieion* (cf. fn 44), 106.

⁴⁷ Cf. Kissas, *Asklepieion* (cf. fn 44), 107.

⁴⁸ Cf. Kissas, *Asklepieion* (cf. fn 44), 110.

⁴⁹ Cf. Kissas, *Asklepieion* (cf. fn 44), 111.

⁵⁰ Cf. Konstantinos Kissas/ Torsten Mattern/ Zoi Spyrali, „Das Asklepieion im arkadischen Pheneos: Alte und neue Forschungen“, in: Heide Frielinghaus/ Jutta Stroszeck (ed.), *Kulte und Heiligtümer in Griechenland. Neue Funde und Forschungen*, Möhnesee 2017, 115-131, 127.

the east⁵¹ and also the large early Christian basilica in Messene to the west outside it. According to the extensive research of Petros Themelis, there does not seem to have been any cult continuity in the Asklepieion of Messene.⁵² From the second half of the 4th century onwards, there was no further cultic use of the Asklepieion in Messene.⁵³

The most famous Asklepieion in the Peloponnese, and indeed in the ancient world, was in Epidauros. There, too, an immediate Christian transformation cannot be observed. Little is known about the end of cult practice in Epidauros. Bernhard Kötting already suspected less a violent Christian intervention that would have led to the end of the sanctuary than the severe earthquake of 375 AD and the Gothic invasion of 395 AD as the reason for the discontinuation of cult practice. Kötting also assumes that the edicts of Theodosios I and Valentinian II also contributed to the end of the Asklepieion.⁵⁴ However, there is no clear evidence for this. Pilgrimage does not seem to have ceased completely with the end of the sanctuary. This may also have been one reason why a large five-nave basilica 60 m long and 45 m wide was built to the east below the sanctuary. This was located directly next to the *propylon* of the sanctuary. Sotiriou dates the construction to the 4th century, but without further evidence. The basilica was later reduced in size. It was dedicated to St. John.⁵⁵ It is striking that the actual sanctuary in Epidauros was not transformed into a Christian site. A further Christian use of the sanctuary, which was at least considered by the excavator Panagiotis Kabbadias, cannot be clearly proven and, to my knowledge, has not been discussed further in later literature. Another problem in stating such a continued use is that almost exclusively spolia were used in the buildings from the 5th century AD onwards, which makes dating considerably more difficult.⁵⁶ In any case, Kabbadias assumes that the Christians

⁵¹ Cf. V. Bardani, „Παλαιοχριστιανικές επιγραφές Μεσσήνης,” in: Πέτρος Θέμελης/ Βούλα Κόντη (ed.), *Πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη και Ολυμπία: Αστικός και αγροτικός χώρος στη Δυτική Πελοπόννησο*, Athens, 2002, 82-98, 92.

⁵² Cf. Πέτρος Θέμελης, „Υστερορωμαϊκή και πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη”, in: Πέτρος Θέμελης/ Βούλα Κόντη (ed.), *Πρωτοβυζαντινή Μεσσήνη και Ολυμπία: Αστικός και αγροτικός χώρος στη Δυτική Πελοπόννησο*, Athens 2002, 20-58, 34-38.

⁵³ Cf. a. http://ancientmessene.gr/ancientmessene.gr/monuments_articles_en6e03.html?id=13, viewed on 29.7.2021.

⁵⁴ Cf. Bernhard Kötting, Art. „Epidauros”, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (1962), 531-539, 538.

⁵⁵ Cf. Kötting, „Epidauros” (cf. fn. 53), 538f. Still reviewing: Georgios Sotiriou, „Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος”, in: *Αρχαιολογικὴ Ἐφημερίς*, 1929, 162-248, 198-201.

⁵⁶ Cf. Kötting, *Epidauros*, 533 (cf. fn. 53), who, however, only assumes a further use of the tholos, with erroneous reference to P. Kabbadias, *Τὸ Ἱερόν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ καὶ ἡ θεραπεία τῶν Ἀσθενῶν, Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθῆναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* II, Athens, 1900, 171. Kabbadias records *ibid.*: Οἱ Χριστιανοὶ γενόμενοι ὕστερον κύριοι τοῦ Ἱεροῦ, κατὰ τὸ

destroyed all the pagan statues, but left the central ancient buildings of the sanctuary unchanged. Christian facilities would therefore have been built elsewhere in the sanctuary.⁵⁷ This may also have to do with the fact that the central buildings were so dilapidated by earthquakes and Gothic invasions that it no longer seemed sensible to rebuild them. But it may also have to do with the fact that the Christians in the Peloponnese did not dare to build over the Christian sanctuaries out of reverence for the ancient ones. We will hardly be able to go beyond hypotheses here. In any case, it is remarkable that, unlike in many other places in the late antique world, Christian healing cults are not to be observed in the Peloponnese. At most, after the Slavic invasions, the veneration of Cyrus and John can be observed at Monemvasia, which points to a Christian healing cult in the Byzantine Peloponnese. In any case, I am not aware of any patron saints as Cosmas and Damian who were associated with a healing cult and represented important evidence of early Christian philanthropy.

Conclusion

Even though it is difficult to draw a complete picture of philanthropy in the Peloponnese, some traces of it can be found there. The surviving early Christian epistolary literature makes it clear that philanthropy was certainly a topic in the Corinthian community and that philanthropic ideals were formulated in this context. The examination of the inscriptions not only reveals tendencies towards the transformation of ancient *euergetism*, but also provides evidence of institutions and, above all, charitably active individuals. It is astonishing that the ancient healing centres that are relatively common in the Peloponnese, on the other hand, did not receive any transformation through Christianity. This may be due to the fact that the sanctuaries were destroyed too early by natural disasters and that after the Slavic invasions of the Peloponnese, a transformation of the healing sites was no longer in order.

πρῶτον ἦμισιν τῆς Ε' μ. Χ. ἑκατονταετηρίδος (ἴδε σ. 23), κατεσκεύασαν ὡσαύτως κτίσματά τινα ἐν ταῦτα ὅμως διέ-[172]φερον τοῦ περὶ οὗ ὁ λόγος τείχους, διότι ἦσαν μὲν καὶ ταῦτα κατεσκευασμένα διὰ παντοίων λίθων ἐξ ἀρχαίων μνημείων, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς ἦσαν ἐντελεισμένα καὶ γλυπτὰ, τεμάχια ἀγαλμάτων καὶ ἀναγλύφων. Cf. a. *ibid.*, p. 23f. There Kabbadias explicitly states concerning the Tholos and the temple of Apollo: Ὁ ναὸς τοῦ Ἀσκληπιοῦ καὶ ἡ θόλος τοῦ Πολυκλείτου, τὰ δύο τοῦλάχιστον ταῦτα οἰκοδομήματα, διετέλουν τότε ἀνέπαφα- κατέπεσαν, ὡς φαίνεται, ταῦτα καὶ διεσείσθη τὸ θέατρον διὰ τῶν μετὰ ταῦτα, κατὰ τὰ ἔτη 522 καὶ 551, γενομένων, ὡς γνωστόν, ἐν Ἑλλάδι καὶ ἰδίως ἐν Πελοποννήσῳ φοβερῶν σεισμῶν.

⁵⁷ Cf. Kabbadias, *Ἱερὸν* (cf. fn. 55), 23.

Living Tradition: the rediscovery of worship as the place of ethics in contemporary theology

Sebastian MOȘOIU¹

Abstract: The present research will summarize the main foundations of the Orthodox faith, in the view of the most prominent representatives of the neo-patristic movement², but highlighting an aspect that researchers have not brought to light: the moral aspect. The main purpose of the study is twofold: on the one hand, the "neo-patristic synthesis" bequeathed by the theologians mentioned above - and in particular by Dumitru Stăniloae - represents a model of theologizing in theological schools; on the other hand, all Church institutions should be part of a dynamic process of renewal in the sense of the fundamental principles of biblical-patristic theology, for only in this way can it remain alive and working in the difficult context of today's post-modern world.

Keywords: Liturgy, Tradition, neopatristic movement, worship,

Introduction

The discrepancy between "school" theology and biblical-patristic inspired theology has already become a landmark of current Orthodox theology. Promoted as an imperative desideratum, the Orthodox "neo-patristic synthesis" - with Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, etc. as its main representatives - represents not only a model for the current generations of theologians, but also the paradigmatic line necessary to avoid some of the drifts that characterised a certain previous way of doing theology, with some of the most harmful effects in ecclesial life:

¹ Sebastian Moșoiu, Ph.D. Student *Lucian Blaga* University of Sibiu

² See Ciprian Iulian Toroczkaï, *Tradiția patristică în modernitate: Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatristice contemporane*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Astra Museum/Andreiană, Sibiu, 2012.

abstract dogmatism, formalistic or magical ritualism, canonical disorder, absence of the Bible, and so on³.

The genesis of innovative theological thinking in 20th century Orthodoxy took place in the 1930s in Paris and Sibiu. In opposition to the speculative theology of Fr. S. Bulgakov, a promoter of sophiology, Fr. G. Florovsky openly advocated a neo-patristic revival and denounced the Western-inspired "pseudo-morphoses" of Orthodoxy. At the same time, in Romanian theology, Fr D. Stăniloae rediscovered Palamite neo-patristicism as a response to overcoming scholasticism through the synthesis of dogmatics (*Dogmatic Orthodox Theology*, 3 vols., 1978), mysticism (*Orthodox Spirituality*, 1981) and Liturgy (*Spirituality and Communion in the Orthodox Liturgy*, 1986). "The overcoming of scholasticism - the answer given over the years to Andrusots' scholastic Dogmatics and Symbolism - was operated here in a double sense: its abstract intellectualism was replaced by the criterion of mystical experience of the Isiastic type, and Thomistic essentialism (and modern individualism) was opposed by communitarian and energetic personalism as a model of Trinitarian and ecclesial communion between God, man and creation: implicit in dogma, this communion is concretely realized in the double experience of the descent of God and the personal-mystical and communitarian-liturgical ascent of the believer and the Church towards the Kingdom of the Holy Trinity"⁴.

The present research will summarize the main foundations of the Orthodox faith, in the view of the most prominent representatives of the neo-patristic movement⁵, but highlighting an aspect that researchers have not brought to light: the moral aspect. The main purpose of the study is twofold: on the one hand, the "neo-patristic synthesis" bequeathed by the theologians mentioned above - and in particular by Dumitru Stăniloae - represents a model of theologizing in theological schools; on the other hand, all Church institutions should be part of a dynamic process of renewal in the sense of the fundamental principles of biblical-patristic theology, for only in this way can it remain alive and working in the difficult context of today's post-modern world.

Relevance of the theme

The separation between different theological disciplines, such as between the "practical" and the "theoretical", is a symptom of a certain type of theology, which we

³ Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei* vol. 1: *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 39-40.

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ See Ciprian Iulian Toroczka, „The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: An Overview”, *Review of Ecumenical Studies – Sibiu* 7 (2015), nr. 1, p. 94-115; Idem, „The Relevance of Orthodox Spirituality for the Ecumenical Movement”, in Pantelis Kalaitzidis et al. (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism*, Regnum Books International, Oxford, 2013, p. 615-620.

could call "school" theology. This type of theology is also reflected in the consideration of Liturgy as distinct from Dogmatics or Morals. Thus, we are told in a textbook on Liturgics: as a discipline within theological education, it is relatively new, dating from the late eighteenth and early nineteenth centuries⁶; being part of the practical section of Theology, it is closely related to disciplines such as Catechetics, Homiletics, Church Law and Pastoral Care. At the same time, the author of the textbook recognized that, having not only a practical side, but also a historical, exegetical, doctrinal, etc. side, Liturgica also has relations and many points of contact with some disciplines in the systematic and historical section of Theology. "Thus, for example, Liturgy is most closely connected with Dogmatics and Morals, because ... worship is deeply rooted in the teaching of faith and in Christian religious life, its external forms being, in most cases, no more than the practical transposition of dogmatic ideas and rules of moral life"⁷. In addition, "many issues or chapters of study are common to all three disciplines. For example, the study of the Sacraments is also dealt with in Dogmatics and Liturgy and Morals. But each of these disciplines treats the respective issues from a different point of view. Dogmatics treats them from the point of view of doctrine or the teaching of faith; Morals, from the point of view of the moral laws or the effects of the sacraments in religious life, and Liturgy treats them as units of divine worship, dealing with the ordinance or ritual of their celebration"⁸.

When he wrote these, Prof. Ene Braniște was echoing a plethora of Orthodox authors whose vision was tributary to the "school" way of theologizing mentioned above. At the same time, however, linked in particular to the "Eucharistic ecclesiology" movement (whose main representatives were C. Kern, N. Afanasiev and A. Schmemmann), a current of rediscovery of the biblical-patristic vision of the "place" of worship in the Church, i.e. the full conviction that the Holy Liturgy is at the heart of Orthodox liturgical worship, is found in Orthodox theology. In this regard, one author writes: "The Eucharistic Liturgy is the most important but also the most complex service of Orthodox Christian worship. It concentrates within itself the whole theology and life (experience) of the Church and shares it unceasingly with her sons and daughters, who live and witness their 'discipleship' in Christ. Since the beginning of Christianity, the liturgy has been the heart of the Church, the centre of gravity of her life. All the other sacraments and services were organically linked to the Liturgy, and therefore liturgical knowledge and experience should not normally be the object of academic study, but a

⁶ Ene Braniște, *Liturgica Generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1993, p. 13.

⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

concern ... of every Christian"⁹. Bearing the sign of the divine pronymy, the Liturgy possesses a universal, all-encompassing meaning; it represents the meaning of creation seen and unseen: "Like the whole theology of the Church, the Liturgy has nothing incomprehensible and meaningless in it, but, on the contrary, here all the existential reasons and meanings of mankind and of the whole cosmos are concentrated and revealed in a mysterious way"¹⁰.

Research status

The above statements summarize the Orthodox view of the Holy Liturgy. It is also found in other Romanian Orthodox liturgists, such as Fathers Professor Ene Braniște¹¹, Petre Vintilescu¹², or the "patriarch of Romanian theology", Father Dumitru Stăniloae¹³. (Nor should Andrei Scrima be forgotten¹⁴.) Also the translation of other Greek or Russian Orthodox theologians, such as Fr. Alexander Schmemmann¹⁵, demonstrates the unique but polyphonic voice of Orthodoxy regarding the centrality of the Liturgy in the life of the Church. (This characteristic feature has also been highlighted by theologians from other Christian traditions. Translations of the works of Roman Catholic theologians such as Juan Mateos¹⁶ or Robert Taft¹⁷ are worth mentioning here, as are those of

⁹ Petru Pruteanu, *Liturghia ortodoxă: istorie și actualitate*, ediția a II-a, Sophia, București, 2013, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹¹ Ene Braniște, *Liturgica Generală cu noțiuni de artă creștină*, București, 1993; Idem, *Liturgica Specială pentru institutele teologice*, București, 1985; Idem, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, de Nicolae Cabasila, (traducere în limba română), București, 1946; Idem, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila* (teză de doctorat), București, 1943; Idem, *Participarea la Liturghie*, București, 1999.

¹² Petre Vintilescu, *Misterul Liturgic*, București, 1929; Idem, „Liturghia în viața românească”, *Ortodoxia Românească*, București, 1992; Idem, *Liturghiile bizantine privity istoric în structura și rânduiala lor*, București, 1943; Idem, *Liturghierul explicat*, București, 1998.

¹³ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986.

¹⁴ André Scrima, *Biserica Liturgică*, trad. Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2005.

¹⁵ Alexander Schmemmann, *Introducere în Teologia Liturgică*, trad. Vasile Bârză, Editura Sofia, București, 2002; Idem, *Euharistia – Taina Împărtășiei*, trad. Boris Răduleanu, București, 1993.

¹⁶ Juan Mateos, S.J., *Celebrarea Cuvântului în Liturghia Bizantină*, trad. Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2007.

¹⁷ Robert F. Taft, *Ritul bizantin*, trad. Dumitru Vanca și Alin Mehes, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008; Idem, *O istorie a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, Volumul II: Transferul Darurilor și celelalte rituri preanatorale, Partea 1: Intrarea cea Mare, trad. Cezar Login, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2012.

evangelical theologian Karl Christian Felmy, who later converted to Orthodoxy¹⁸.) This line was continued by theologians of younger generations, such as Archdeacon. Ioan I. Ică jr.¹⁹, Viorel Sava²⁰ or Ciprian Streza²¹. In addition to the theologians mentioned above, an invaluable source has been the works of such Holy Fathers as Dionysius the Areopagite, Maxim the Confessor, Gherman of Constantinople, Nicholas of Andida, Nicholas Cabasila and Simeon of Thessalonica²².

The worship of the Church is the fountainhead of dogma, the place from which the experience of God's works is poured out in linguistic form. The confession of the Creed by each individual person cannot be an individual act, because in the Liturgy the whole Church expresses the true faith as the living out of dogma: "dogma lives in the Liturgy, it inspires and spiritualizes it unceasingly, and Orthodox worship practices dogma, it is founded on it [...] The intimacy between doctrine and worship even reaches to the point of transposition, so that the liturgy has begun to be indicated as very rich in loci theologici, i.e. the source for dogmatics"²³, said Father Petre Vintilescu.

Regarding the relationship of Tradition to ecclesial-liturgical life, we must acknowledge a precariousness of modern Orthodox studies. However, the concept of Tradition has been analysed in Romanian culture from other perspectives, such as, for example, the philosophical one²⁴.

In 20th century Orthodox theology, the renewal of Tradition was marked by the so-called "neo-patristic movement". Here we shall confine ourselves to mentioning only the most representative figures of this theological current, with reference to their most representative works:

¹⁸Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taina la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu liturgic*, trad. Ioan Ica, Editura Deisis, Sibiu, 2004.

¹⁹Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. I Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008; Idem, *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine. Dosarul unei controversă – mărturiile tradiției*, Studiu introductiv și traducere Ioan I. Ica jr., Editura Deisis, Sibiu, 2006.

²⁰Viorel Sava, *În biserica Slavei Tale. Studii de Teologie și spiritualitate liturgică*, Editura „Erota”, Iași, 2003.

²¹Ciprian Ioan Streza, *Anafora Sfântului Vasile cel Mare. Istorie – text – analiză comparată – comentariu liturgic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2009.

²²Translated into Romanian, circulating in several editions, in manuscript or printed, the Byzantine liturgical commentaries have been republished in an exemplary volume by Deacon Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011.

²³Petre Vintilescu, *Funcțiunea catehetică a Liturghiei*, în „Studii Teologice”, Seria II, Nr. 1-2, martie-aprilie, 1949, p. 17.

²⁴See Vasile Zvâncescu, *Conceptul de tradiție în filosofia românească*, Argonaut, Cluj-Napoca, 2007.

Living Tradition: the rediscovery of worship as the place of ethics in contemporary theology

- Georges Florovsky, with a substantial body of work, translated and published in English in 14 volumes²⁵.

- Vladimir Lossky, who, in spite of his limited work - during his lifetime he published only one book, which quickly became a contemporary Orthodox theological bestseller, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*²⁶, plus several co-published works²⁷ or postum²⁸ -, established himself as one of the most influential contemporary Orthodox theologians of the 20th century and as one of the promoters of the "neopatristic" methodology;

- - Justin Popovich - see the publication of the massive "Orthodox Dogmatics" (1932-1978, Belgrade, respectively 1978, Bucharest) or the editing of the spiritual texts of the Church, *Lives of the Saints and Philokalia* (1972-1977, respectively 1946-1991);

- - Dumitru Stăniloae, whose impressive work has decisively marked Orthodox theology in general and Romanian theology in particular.

- - Panayotis Nellas, a model for the revaluation of the Patristic Tradition in Greek Orthodox theology²⁹, whose name should be placed alongside that of Ioannis Romanidis³⁰.

It is worth mentioning here another aspect: the rediscovery of the Patristic Tradition, with reference to the indissoluble relationship between worship - with the Holy Mass at its centre - and ecclesial life has not been exercised exclusively in

²⁵ Georges Florovsky, *The Collected Works of Georges Florovsky* 14 vol, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989; Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky și renașterea religioasă rusă*, trad. Adela Lungu, Doxologia, Iași, 2014; Georges Florovsky, *Scrieri esențiale*, trad. Dragoș Dăscă și Octavian-Adrian Negoită, Doxologia, Iași, 2021.

²⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998.

²⁷ Together with N.Arseniev he published *Paternitatea duhovnicească în Rusia secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea*, trad. Ciprian Vidican, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2017, and together with Leonid Uspenski, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. Anca Popescu, Sophia, București, 2011.

²⁸ See *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere Lidia și Remus Rus, prefață Dumitru Gh. Popescu, Editura Enciclopedică, București, 1993, and *Vederea lui Dumnezeu* (traducere Maria Cornelia Oros, studiu introductiv Ioan I. Ică jr., Desis, Sibiu, 1995), also *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, traducere Anca Manolache; Humanitas, București, 1998.

²⁹ Ierotheos Vlachos, *Dogmatica empirică după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis* 2 vol., trad. Tatiana Petrache, Doxologia, Iași, 2015 și 2017.

³⁰ See Dumitru Stăniloae, *Ascetica și Mistica Ortodoxă*, Deisi, Alba-Iulia, 1993; Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* 3 vol., ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1996; Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Orthodoxy. The "Erlangen School", with its two great teachers, Fairy von Lilienfeld³¹, and especially Karl Christian Felmy³². Also from the same German university, another professor of ethics, whose synthesis work does not omit the concept of Tradition and its ethical-social implications, cannot be absent³³. Despite what has been said before, themes such as "deification" are not unilaterally Orthodox, although certain emphases are specific to it: "in the Orthodox Tradition theosis is not an individual process, although the experience of encounter with God and deification is in the highest degree personal. Homoiosis/theosis is a "mystical" experience, certainly not in the sense of an esoteric or nationalistic reduction, as German Protestantism operates, but as an experience of God realized in the Holy Mysteries (lat. sacramenta) of the Church... The epicenter of "bios pathikos" is the Eucharistic Liturgy. This is the place of the call of God and of the communion of the Holy Spirit, that is, the place... where the relationship between God and man is truly realized, for here human creatures become members of the Mystical Body of Christ"³⁴.

Thesis to be proved:

1. What is a "Traditio activa", i.e. a realization of tradition based on elements of worship such as those of Baptism and confession of faith,

2. from another perspective - of the political dimension of worship, the perspective of how it determines a Christian ethos in the form of a society. focuses on reconstructing a theological grammar of the indissoluble relationship between worship and the ethos of freedom.

3. the development of a Christian ethic is the culmination of liturgical service with *vita activa*, i.e. a synthesis of liturgy, teaching and life (we could say, *drei grosses L.: Liturgie, Lehre und Leben*). Hence consequences, such as the theme of ethics in preaching and the ethical source of the Mass in the Bible. The task is to find the best way to be able to convey to people "the words of life" (Acts 7, 38).

4. as a conclusion, Tradition is alive only if it is in close connection with dogma and worship, especially with the Holy Liturgy. The implications at the level of Orthodox ecclesiology, but also at the social, liturgical and ecumenical level, should be highlighted.

³¹ Fairy von Lilienfeld, *Spiritualitatea monahismului timpuriu al Pustiei*, trad. Picu Ocoleanu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006.

³² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. Ioan I. Ică și Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999.

³³ Hans G. Ulrich, *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Lit Verlag, Münster, 2005 (EThD, Bd. 2), 747 p.

³⁴ Marco Hofheinz (ed.), Kai-Ole Eberhardt, *Die Tradierung von Ethik im Gottesdienst. Symposiumsbeiträge zu Ehren von Hans G. Ulrich*, LIT Verlag, 2019, p. 27.

Theology as "true philosophy" and way of life

First of all, we have to remember the relationship between authentic philosophy and authentic theology, grounded in their experiential, living character³⁵. Whether it is then the Socratic-Platonic, Stoic or Epicurean version³⁶, later reaching the existentialist or phenomenological one, philosophy has relentlessly tried to draw man a purpose in life. In this way, we believe we can speak of a "kinship" between philosophical thought and religious faith, both attesting to the holistic, deeply reflective dimension of the human being³⁷.

We take this experiential aspect of philosophy as our starting point, trying to show that the claim of some of the Church Fathers, such as the apologists, that Christian faith is an authentic, real philosophy was not at all exaggerated. We find in the apostolic-patristic period a vision that will run like a red thread through the history of a Christian tradition to the present day. On the other hand, it is no less true that, for centuries, this type of faith has been obscured by rationalism, individualism, secularism and other forms of -ism, leading to excesses that have only undermined the edifice of theology. (This departure marked a revival of other types of thought, the symptomatic case being that of Julian the Apostate.) So we return to the need for "patristic renewal," which has been a constant among the most prominent Orthodox theologians of the 20th century.

In fact, all nations/communities are based on a common memory which is, to one extent or another, "constructed". Although it has to be learned/assimilated, it is not a fictitious memory, an "invented tradition" and at the same time a "communicative action"³⁸. There is a moral duty to testify to it (*le devoir de mémoire*) not only for the advantages of preserving and exploiting memory, but also in order to correctly understand the limits of memory and memorialisation, as well as the abuse of memory, its falsification and manipulation.

It is also important to bear in mind the universal dimension of collective memory. It is therefore necessary to avoid negationism, but also relativism - with the aim of

³⁵ Jose Ortega y Gasset, *Ce este filozofia? Ce este cunoașterea?*, trad. Sorin Mărculescu, Humanitas, București, 1999, p. 198. See also Jeanne Hersche, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, trad. Drăgan Vasile, Humanitas, București, 1994.

³⁶ Martha C. Nussbaum, *Terapia dorinței. Teorie și practică în etica elenistică*, trad. S.G. Drăgan, Humanitas, București, 2022.

³⁷ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, prefață de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997; Idem, *Filozofia ca mod de viață. Convorbiri cu Jeannie Carlier și Arnold I. Davidson*, trad. Adrian Cotoră, Humanitas, București, 2019, p. 99.

³⁸ Maurice Halbwachs, *Memoria colectivă*, trad. Irinel Antoniu, Editura Institutul European, Iași, 2007; Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara, 2001; Jan Assmann, *Memoria culturală. Scriere, amintire și identitate politică în marile culturi antice*, trad. Octavian Nicolae, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2013.

minimising or, even more perversely, relativising and contextualising a tradition, with the obvious aim of diminishing or even cancelling its value.

In fact, the grounding of inter-human bonds does not equate to an eternal dependence on 'roots', an obsession with an immutable ideational construct. Being in a Tradition means that these bonds are cultivated, developed, educated, strategically planned... Otherwise, they can fade, even be lost. The seriousness of the problem arises from the denial of the living, dynamic character that Tradition intrinsically possesses, a character that arises from the very nature of the human being in its dynamism, in its teleological aim to grow from "image" to "likeness" of its Creator, the Triune God.

The rupture between *modus credendi* and *modus vivendi* produces a serious crisis, with negative effects both inside and outside Christianity. Postmodern society can be assessed by some specific characteristics of the religious phenomenon. Thus, we find two predominant lines in the religiosity of the world in which we live: on the one hand, the exacerbation of religious extremism in the world, and on the other, the prevalence of a diffuse religious spirit, eclecticism and syncretism³⁹.

As a case study we refer to the case of Emperor Julian the Apostate⁴⁰. Beyond some political-theological aspects, his approach of returning to paganism had an ethical basis: those who teach must be in agreement with what they teach; consequently, one cannot talk about classical literature and not believe in the world of the gods it evokes; without being forbidden to Christian children to attend classes, Christian teachers should come out of the state of hypocrisy in which they find themselves, either by renouncing the magisterial office or by adapting their beliefs to the content of the texts they teach.

In fact, Julian was planning a reform of the cult and priestly ethics along Christian lines: the emphasis and mutations that philanthropy underwent in Late Antiquity under the influence of Christianity are evident. It was precisely philanthropy towards strangers,

³⁹ Henri Tincq, „Exacerbarea extremismelor religioase în lume”, in Jean Delumeau (ed.), *Religiile lumii*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 675-676.

⁴⁰ Ioan Rămureanu, „Religia solară a împăratului Iulian Apostatul”, *Studii Teologice* 39 (1987), nr. 6, p. 38-61; Bogdan Tătaru-Cazaban și Miruna Tătaru-Cazaban, „Cultură creștină și teologie politică. Polemica împotriva împăratului Iulian la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Chiril al Alexandriei”, in Grigorie de Nazianz, Chiril al Alexandriei, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a; Împotriva lui Iulian (I, II)*, trad. Anamaria-Irina Stoica, Polirom, Iași, 2020, p. 77; Giovanni Firolamo, *Crucea și Puterea. Creștinii, de la martiri la persecutori*, trad. Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Humanitas, București, 2022, p. 224-276; Dmitri S. Merejkovski, *Moartea zeilor. Romanul lui Iulian Apostatul*, trad. Meline Poladian Ghenea, introducere Alexandru Barnea, Sigma, București, 2008; I. I. Pulpea, *Lupta Împăratului Iulian împotriva creștinismului*, București, 1942; Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre Împăratul Iulian. Încercare asupra Discursurilor IV și V*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938; Idem, *Cauzele generale ale politicii anticreștine a împăratului Iulian după mărturiile patristice*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938.

together with care for the burial of the dead and the emphasis on moral dignity (whether true or false), that were the factors in the successful spread of Christianity, the emperor Julian believed. That is why he advised Arsakios, the high priest, to build a "network of hospitality", where the Christian model was more than evident.

From the previous stage we get the idea that Christian spirituality can be relevant for modern man only by avoiding two extremes: on the one hand academism, on the other pietism. On the contrary, taking the biblical and patristic sources as a starting point, a "theology of experience" should be founded - but not any individualistic experience, but sacramental-ecclesial experience itself.

Liturgy and theology – dogma and Tradition

Contemporary Orthodox theology has rediscovered the centrality of the Liturgy in the worship and life of the Church, based on biblical and patristic sources. Orthodox hermeneutics thus has ethical implications for both understanding and experiencing the Church as the "Mystical Body of Christ". This is the profoundly Christological and pneumatological dimension of ecclesiology. The Romanian theologian Dumitru Stăniloae, with his fundamental work on the indissoluble link between spirituality and communion in the Orthodox Liturgy⁴¹, will be the permanent reference point for our considerations.

Private worship and common worship are intertwined as a single work of salvation, so that the journey of the fulfilment of personal faith and the realisation of the unity of love in the community of the Church (liturgical ethos) are united in the Holy Eucharist. Jesus Christ is the Head of His body, the Church (*Totus Christi, caput et corpus*)⁴². The believer participating in worship becomes an interpreter of the liturgical texts and, according to personal ethical effort (understood as grace), becomes a worshipper, a hymnographer through the fulfilment of his life and a hymnographer of community fulfilment. Thus Scripture and Tradition are faithfully expressed in the liturgical worship of the Orthodox Church, which operates neither an absolute primacy of Scripture nor a primacy of institutionalized ecclesial authority, but operates with the "primacy" of the Spirit of God⁴³.

⁴¹ Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2006.

⁴² Cf. Ioan I. Ică jr., „Teologia ortodoxă modernă și contemporană – momente, figuri, parcurs, interpretare”, p. 67-68.

⁴³ Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, 1993, p. 147; Idem, „Problems of Orthodoxy in America. II. The Liturgical Problem”, *SVTQ*, vol. 8, nr. 4, 1964, p. 176; Idem, „Liturgy and Theology”, *GOTR*, 17 (1979), p. 89.

If the liturgical-ecclesial ministry is inextricably linked to the confession of the teaching of the faith, then our research could not be without a part dedicated to the nature and role of dogmas, i.e. the constitution of the Holy Tradition, in relation to Scripture and the Church.

The word "dogma" signifies a fundamental teaching of the Church, the doctrine of the Church handed down through written or oral tradition, dogmas being truths necessary for salvation. Christian dogmas are elements of the Christian's plan of salvation and deification, contained and realised in the supernatural divine revelation which culminated in Christ, and preserved, preached, applied and explained in the Church⁴⁴.

By their very nature, dogmas possess a double character, negative and positive: on the one hand, they demarcate truth from heresy, and on the other, they express the Church's teaching of faith in a particular time and place. Also, as truths of faith, dogmas are classified into "natural dogmas" and "supernatural dogmas". Being also an expression of divine-human collaboration, dogmas presuppose collaboration, since a person only reveals himself, i.e. only opens himself to the one who opens himself to him. In Jesus Christ, the Truth, dogmas find their unity, and the basis of dogmas is the Holy Trinity. The dogmas, through their unity in a "system", are preserved in the Church. But their unity also derives from their preaching, application, concretization, explanation and determination in the Church. They are transmitted through supernatural revelation in the Church, which is the community of those who believe in Christ, serve Him and follow His commandments, a community constituted at Pentecost⁴⁵.

One must always keep in mind Evagrius Ponticus, who, in order to show the indissoluble link between prayer and knowledge, emphasized that "he who has a pure prayer is a true theologian, and he who is a true theologian has a pure prayer"⁴⁶.

Contemporary Orthodox theologians have stressed that dogmas intrinsically possess a paradoxical, apophatic dimension. Vladimir Lossky⁴⁷ in particular has insisted that any authentic theology is an apophatic theology. This completely excludes any abstract and purely intellectual theology, which would adapt the mysteries of God's wisdom to the limits of human thought. On the contrary, this is the existential attitude which commits man to the whole: there is no theology apart from living; one must change, become a new man, for in order to know God one must approach him; one is

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 45; Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 135.

⁴⁵ Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, trad. și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 131.

⁴⁶ Cited by Vladimir Lossky: L. Ouspensky und W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Urs Graf-Verlag Bern und Olten, 1952, p. 11-24; republicat în *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (vezi ed. rom., p. 134-162).

⁴⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, p. 45.

not a theologian if one does not follow the path of union with God. The path of knowing God is necessarily that of becoming divine.

Dumitru Stăniloae⁴⁸ pointed out the following aspect: the definite character of dogmatic formulas does not contradict their infinite content, but rather ensures it. In this context, theology has a very important role, namely that of reflecting dogmas, delimiting them and remaining within their boundaries. Thus dogma is the teaching of the Church, but not every teaching of the Church automatically has the status of dogma. In other words, teaching can enter into Tradition through the general consensus of the Church, achieved in structures empowered to do so (synod), structures which have the authority to make dogmatic formulations.

The updating of dogmatic formulations by enriching the teaching of the Church, teaching with the authority of Church Tradition, can be achieved by explaining previous dogmatic terms. This enrichment and development of the teaching through theology is synonymous with the "bringing to light" of the dogmatic terms mentioned for each generation of the members of the Church, corresponding to their level of understanding and the spiritual stage in which they find themselves. From this perspective, theology is a continuous form of existence in the Church "by all the members of the Church and always" (see the Vincentian canon) - be they Apostles, Holy Fathers or each priest who "translates Revelation to be lived by his faithful." Consequently, it follows that the theology of the Church has a great responsibility for the life of the Church and the spiritual progress of the faithful⁴⁹.

A full understanding of Tradition therefore requires a genuine understanding of the nature and role of dogma in crystallizing the teaching of faith; the meaning of a "renewal" in the life of the Church not as an innovation, but as a method of effectively transmitting Gospel values in a particular socio-historical and cultural-religious setting.

The word "tradition" comes from the Latin. "traditio" or from gr. "paradosis" and means teaching, transmission. The term has two meanings: on the one hand, it refers to the whole activity of Jesus Christ; on the other hand, tradition is the way in which divine revelation is transmitted to people in the Church. Thus Tradition is a form of preservation of revelation in Jesus Christ.

Tradition represents the permanence of the dialogue between the Church (as a whole) and Christ, and this dynamism is ensured by the work of grace. It is not by chance that Lossky called Tradition "the work of the Holy Spirit in the Church". Thus, in

⁴⁸ Vl. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 135.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 136-142; Dumitru Stăniloae, „Primirea Tradiției în timpul de azi, din punct de vedere ortodox”, *Studii Teologice* nr. 1-2 (1975), p. 5; Idem, „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă”, *Ortodoxia*, nr. 3 (1970), p. 333, 337; Nikos Matsoukas, *Introducere în gnozeologia teologică*, traducere Maricel Popa, Editura Bizantină, București, 1997, p. 149; Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Colecția Didaskalos, România creștină, București, 1999, p. 80.

its two forms of expression, written and oral, Tradition is reflected in Holy Scripture (the written form) and lived in the Church (the oral form) through the intercession of the Holy Spirit. The New Testament is composed in the Church and constitutes the "core" of Tradition, which reflects the way in which the apostolic faith was understood in the Holy Spirit⁵⁰.

The same Vladimir Lossky distinguished between Tradition and traditions⁵¹: under the supervision and guidance of the bishops, meeting in synods, the Church has preserved and valued its treasury of faith (expressed in acts, words and images) so that it can correctly distinguish between the perennial value of the Gospel and the transitory realities of a particular socio-historical context. A distinction is made between the unchanging aspect of Tradition and what changes in it as an adaptation to the socio-historical contexts in which believers live (traditions).

Instead of conclusions

Finally, we highlight some pastoral-missionary and ecumenical implications of this eucharistic-patristic vision, with emphasis on the need and return to the authentic Tradition as a response to the crises of today's post-modern society.

Fathers Nikolai Afanasiev⁵² and A. Schmemmann⁵³ have demonstrated the liturgical crisis that persists in the Orthodox Church, a crisis that consists in the lack of concordance between what is being celebrated and the understanding of the Mystery that is being celebrated, that is, its living. In order to overcome it, Father Schmemmann resorted to a "Eucharistic rebirth of the Church", which does not coincide with some "reforms", "accommodations" or "modernizations"; on the contrary, it is a question of a rediscovery of the essence and role of worship in the early Church, a return to that vision, to that living with which the Church lived from the beginning. In such a perspective there is an indissoluble link between Christ, the Church and the Eucharist. In the ancient Church, the Russian liturgist believes, all the sacraments were centred around the Eucharist, the 'Mystery of the Sacraments', because this is where the full presence of Christ in the Church takes place. For this reason, it should no longer be seen merely as

⁵⁰ Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, p. 134.

⁵¹ L. Ouspensky und W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Urs Graf-Verlag Bern und Olten, 1952, p. 11-24; republicat în *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu* (vezi ed. rom., p. 134-162).

⁵² Nikolai Afanasiev, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Les Editions du Cerf, Paris, 1975; Idem, *The Lord's Supper*, traducere Michael J. Lewis, SVSP. Crestwood, New York, 1988; Idem, - *Biserica Duhului Sfânt* vol. 1, trad. Elena Derevici, Patmos, Cluj-Napoca, 2008.

⁵³ Alexander Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, București, 1993; Idem, „Debate on the Liturgy: Liturgical Theology, Theology of Liturgy and Liturgical Reform”, *SVTQ*, vol. 13, nr. 4, 1969, p. 218; Idem, „Liturgy and Theology”, *GOTR*, 17 (1979), p. 89.

one of the seven Mysteries (usually the third), as in the 'school' textbooks, but as the 'Mystery of the Church' par excellence. Its richness cannot therefore be exhausted by referring to a single aspect of it, A. Schmemmann treating it as a series of successive Mysteries: the Mysteries of gathering, of the Kingdom, of love, of the word, of the faithful, of bringing, of unity, of sacrifice, of thanksgiving, of remembrance, of the Holy Spirit, and of communion.

Following in the footsteps of the Russian liturgist, other Orthodox theologians have advocated a "rich Communion". But promoted indiscriminately, under pressure from its followers, it relativizes the prior ascetic preparation through fasting and especially the link between Communion and Confession⁵⁴. But Confession enables the confessor to ascertain and assess the moral state of the believer, his or her zeal or lack of it, and to decide whether or not to receive Communion in full knowledge of the facts. The Church has laid down certain rules of repentance, certain canons, which give confession a right to assess the "suitability" for communion and does not leave it to the penitent who, if he is honest, could hardly assess his own suitability.

Another unfortunate mutation is the depreciation of liturgical symbolism (in the etymological sense of the term, of "together-working"). The Mass, for example, has become a "sacred spectacle" rather than the ultimate means of human union with our Saviour Jesus Christ in this world, an anticipation of the eschatological state of the Kingdom "to come".

In terms of awakening the pastoral sensitivity of the faithful to the significance and importance of the Mystery of Baptism in the Orthodox Church, Alexander Schmemmann refers to the absence of Baptism from church worship. Baptism no longer enjoys a liturgical setting, but has become a private service that can be performed in almost any time, place and human presence. This has led to an obvious simplification of the baptismal rite (ranging from various omissions of prayers, formulas, rituals or biblical readings to the neglect of the baptismal act itself - the whole immersion). Fr Schmemmann thus insisted on the need to restore the liturgical link between Baptism and the Eucharist, between the Mystery of entry into the Church and the Mystery of the Church.

The same Russian liturgist also insisted on the rediscovery of the profoundly spiritual function of the nativity in a society increasingly (sometimes almost exclusively) subjugated to the material. In short, Fr Schmemmann's suggestions are as follows: at least one of the godfathers should be appointed by the priest from among the most active, conscientious and religiously trained parishioners; he should be charged with "watching over" the godchild and reporting to the priest on all matters relating to the spiritual formation of the godchild; the existence of a parish register of baptisms (in addition to the usual one), in which all the facts concerning the religious life of each baptised person are noted; a family in the parish should be appointed to give birth to any new convert, to

⁵⁴ Paul Evdokimov, *Orthodoxia*, trad. Irineu Ioan Popa, EIBMBOR, București, 1996, p. 135.

facilitate his integration into the life of the parish. By regulating this aspect we can indeed speak of Baptism as the beginning of a process that tends towards fulfilment, and not as an end in itself or as the exhaustion of its value by its simple ritual performance. The fully informed assumption of the role of godparenthood can have far-reaching positive repercussions on the spiritual life of a community, not only in individual but also in social-community terms, and can contribute substantially to the spiritual reinvigoration of community life.

Our research was part of an attempt to move, through a "resurrectio carnis", from theological science to liturgical knowledge⁵⁵. In our opinion, any "renewal" of Orthodox theology can only be fruitful if it is done "along the lines of the Holy Fathers", of the Holy Tradition, for only in this way can we find the answers, in accordance with the Gospel precepts, to the challenges of today's (post)modern world.

⁵⁵ Jean-Yves Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2011, p. 251.

Aspects of Laity Mission in the Romanian Orthodox Diaspora within the Iberian Peninsula

Vasile POP*

Abstract: The mission of laity in the Church is particularly important. In diaspora, the role of laity in parish settlement and development is overwhelming, especially since most parishes have been established at the believers' request. The parish priest in diaspora, as hard as he would work, he cannot cover alone, satisfactorily, and constantly, all the levels of parish life and all the geographical areas. Therefore, the concept of „team” in the priest's missionary-pastoral work must not be unfamiliar to him. The believers' involvement in parish activities and in the ecclesial cult provides to diaspora additional maturity and consistency, making a decisive contribution to cultivating and shaping the parish conscience. In search of salvation, Christians do not take into account only themselves or strictly those of their family, but they must be in communion with the parish/liturgical synaxis members and accept each one of them as peer and brethren in Christ. Moreover, they must avoid in any possible way harming the parish, synaxis, peace, communion and Church life in general.

Keywords: mission, laity, participation, diaspora, parish;

Laos tou Theou – Laity as Member in the Body of Christ

In the nowadays Church, as a result of the visible foundation at Pentecost, *It is the Spirit Who gives life* (Jn¹ 6:63) and *He will guide you into all truth* (Jn 16:13), He not only *animates* the Church, but makes the Church *last/exist* visibly in history, but altogether, the Holy Spirit is also beyond history and, when He works in history, He

* Pr. Dr. Vasile Pop, Parish priest at St. Efreem the New Parish, Torrent, Spain, E-mail: pr.vasilepop@yahoo.com.

¹ See *The Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson Publishing House since 1798.

does this in order to bring into it the last days, namely *Eshata*². Therefore, ever since the Spirit's Pour onto the Holy Apostles, *He may abide with you forever* (Jn 14:16) in a continuous/permanent³ Pentecost, having His divine energies in the Church, working to the believers' perfection, starting in all with Baptism and continuing with the other Holy Mysteries and religious services. The Church is God's people (*Laos tou Theou*) and all believers or Church members represent this people who is *holy priesthood ... a chosen generation, a royal priesthood, a holy nation, His own special people* (I Pt 2:5; 9). The ethnical principle, according to which the people of Israel was chosen, is now replaced with the principle of Church allegiance⁴, in which, every obstacle, principle or barrier is overcome as *there is neither Jew, nor Greek; there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus* (Gal 3:28). In this *Israel (Laos tou Theou)*, everyone – clergy and people – is called to salvation and, at the same time, to work salvation. The work of salvation and, implicitly, Church mission are not exclusively clergy work. Both the clergy and the believers must have a missionary profile and, efficiently and decisively, involve in the mission of the Church. Laity as *holy priesthood...*, *a chosen generation, a royal priesthood* (I Pt 2:5;9) have this mission towards the Church and fellows, to endeavour to make the missionary work living and fruitful. Every Christian, baptized in the name of the Holy Trinity, is called to be a living limb in the Body of Christ – The Church, both through his own life, lived spiritually and as a model for others, and as a living member involved in the mission of the Church, only to enrich the salvation work of the Church in the world. It is very important to understand the fact that laity not only has rights in the parish community and expectations to which it should automatically respond, but they also have rights and obligations, both as community members and as participants to the liturgical synaxis, for laity „cannot endeavour themselves with certain ecclesial rights without making their own lives responsible, without imposing on themselves certain canonical laws of ecclesial conduct”, and not only canonical but also communitarian, missionary and socio-cultural ones etc.

² Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Pr. Dr. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 2007, p. 135.

³ Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, *Simbolul Credinței – o sinteză dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 91.

⁴ Nikolai Afanasiev, *Biserica Duhului Sfânt*, vol. I, trad. Elena Derevici, Editura Patmos, Cluj Napoca, 2008, p. 31, and Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 256-259.

Laity's Decisive Role in Parish Settlement

Laity's mission in the diaspora is quite obvious if we take into account the involvement of the faithful in the life of the Church⁵. It is well known that, in the diaspora, most parishes were established at the request of believers in a particular place or city. The sincere desire of the Orthodox Christians to live their faith, as faithfully as possible, towards the teaching received, and, as close as possible, to the church / Church led to the union of many and, without being influenced by anyone, to demand the establishment of a parish in the city where they live. In the Diocese of Spain and Portugal, over 75% of the parishes, in the period 2001-2019, were established, on request and through the direct involvement of the faithful who wanted to have a priest and a parish nearby, where they can *live and grow spiritually*, and an altar around which they should gather in order to taste from the Mysteries of the Kingdom.

Many times, the faithful, set out on their own missionary path to establish a parish, gathered signatures for months, and popularized this intention among those living in the area, precisely to hold them accountable for it. The approach is not very simple or easy, especially since things coagulate slowly and not everyone expresses, in unison, their desire to be part of a parish, but after accepting the idea of establishing a parish, they move on to facts. Believers, who have been active in the country and have had the consciousness of belonging to a parish, are trying to cultivate here, in the diaspora, this consciousness, an effort that has borne fruit through the settlement of so many parishes, postmodern man's *places* of meeting with God.

Parish Integration and the Other Members' Contribution to Integration

The establishment of a parish is a decisive fact, but it is only the beginning of a rather long and difficult process of crystallization and maturation. The becoming of a diaspora community *into a parish*, often scattered in 10-12 localities, and over a large geographical area, is an evolutionary process that needs the integration of believers, parish awareness and the efforts of those already part of the parish, the integration of those who appear along the way and do not participate rhythmically in the services and life of the parish. Very important is also the transition from *a mass of people* to a liturgical synaxis and communion. Those who, at the beginning of the parish, are a motley mass of people, who do not know each other, must become a large parish family in a communion of love and brotherhood⁶.

⁵ John Binns, *Las Iglesias cristianas ortodoxas*, traducção Aurelian Marrero Munoz, Editorial Akal, Madrid, 2009, pp. 39-43, and Arnold Ages, *The diaspora dimension*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 10-13.

⁶ Arhim. Gheorghios Kapsanis, *Probleme de Ecclesiologie și Pastorație*, trad. Nicușor Deciu, Editura Anestis, București, 2015, p. 29.

The life of a parish pulsates and becomes evident through the services and the liturgical program held. Only the Sunday Holy Liturgy is no longer enough to sustain the parish life, but a constant weekly liturgical program is needed. Then, in addition to a rigorous liturgical program, *participation* is required. Without participation, there are no signs that the parish is mature, defined or self-sustaining. In the diaspora, it is very true that over the week most believers are at work, caught up at work, but the fact that in a parish there is a constant weekly schedule (at least Wednesday and Friday), offers the opportunity to participate to those who can and want. The presence during a week compared to that of Sundays and holidays is significantly lower, but it shows that there is continuity in the worship of the parish.

The week-long program offers a great opportunity to analyze on the faithful of the parish, even by rotation. The constant participation of the faithful leads to the definition of a synaxis / parish community, and through this, one can take an extra step in pastoral care and mission. The constant believers of the parish become the necessary missionary extensions of the priest to those outside, who do not go to church or who, somewhat, participate obligatorily-occasionally in the ecclesial events of the family (Baptism, Marriage, Funeral). Thus, the calling and participation are inter-dependent, in the sense that, those who participate and really live the Mystery of the Church call those outside the parish life to become a working part of the parish of which, until then, they were only, geographically or conjuncturally, part of.

In the diaspora, it is obvious that the priest cannot cover all the rigors and activities of parish life alone, that is why, a team is needed with which the priest is in close contact and collaboration. Most of the time, this team starts with members of the Parish Council and Committee, who, although having mostly administrative and municipal tasks, must be trained, in this sense, to be the leaven of the community that spiritually leavens all the inactive or impractical from the parish community. It is noteworthy that those parishes have grown and matured, where the priest has constantly worked with a team involved in the parish's mission at all levels of parish life. In time, this parish team expands, it brings into its componse the others, it gathers the community and increases the missionary factor of *being sent* to those outside the stable, not to those of other religions, but to those within the parish, but who are only nominally orthodox and are, somewhat, spiritually *inactive*⁷. Those involved must carry out an *integrative mission*, assumed, and of support for the new ones that appear, especially in the beginning years of the parish. Thus, in order to be able to speak in the diaspora about a parish in the proper sense, we must first have:

- *integration*, through participation and calling;
- *parish team*: counselors, committee then extended team;

⁷ See Maria Luisa Candau Chacon, *La Religiosidad en la edad moderna. Dogma y disciplina*, Editorial Síntesis, Vallehermoso-Madrid, 2020, pp. 189-196.

- *constancy*, in terms of participation in the life of the parish;
- *involvement* in the worship, life and activities of the parish;
- *uniting* and *unity* in /through faith, support and love, „so that everyone feels part of the troubles and joys of others, as if they were his own, and is forced to give others everything they need”⁸.

Without these few points of support, the parish remains something indefinite, defined as the path between the desired and, at most, branch, or mission.

Church Worship Participation

Worship and services (Holy Mysteries, religious services, etc.) are the heart of the parish, although there are many other activities and aspects of parish life next to these, but activities and involvement in social, cultural etc. ones without public worship and liturgical rhythm dilutes the parish until its becoming into a simple social activism or a cultural center. Although they are also included in the parish life, they are secondary, it is desirable and very useful to exist, but not to become the supreme agenda of a parish. The liturgical synaxis gives meaning to the parish officiation, and, through participation, the faithful manifest their role as living members of the Church and assume the rhythm of the liturgical life. It is very important to point out that participation in services must be done as safely as possible. The mere presence in the place of worship is not enough and does not make you an active member in communion with the other members. It takes something more than the act of being present, and that is participation.

We must note that, like the presence, not all participation is saving and useful, that is, passive, occasional / disinterested or indifferent participation, which in fact leads to simple assistance; it is not desirable and, spiritually, it harms the person in question and, sometimes, even those around. The cult of the Church does not propose the exchange of assistant-theater or auditorium-show / show, but an active, living and obvious participation both visibly in worship, and especially spiritual, through experience. The concrete way of participation and involvement of the faithful, present in the church, is done during officiation and during the Holy Mysteries through chanting, reading / praying together with reverence, prostration and, above all, the reception of the Holy Mysteries culminating in Holy Communion. This participation in the worship of the parish is not done individually, but in communion:

„And the Eucharist is, precisely, the revelation and perfection of the unity of God’s new people. The visible place of worship, to which the faithful run, not for individual prayer, but to gather in the Church, is nothing but the image of the place of the unseen and unmade by the hand. The believer can never stand alone before

⁸ Jean-Claude Larchet, *Biserica Trupul lui Hristos*, vol. I, trad. Marinela Bojin, Editura Sophia, București, 2013, p. 20.

God, separated from his fellows, separated from his family and nation... The believer can only be saved in a liturgical way through everyone”⁹.

Participation of the faithful in parish worship is an essential aspect for the health of parish life, but emphasizing a **communion** involvement / participation, not an individual or selfish-indifferent one to the other members of the Church.

Laity Role in Parish Activities (Social, Cultural, Educational, Edilitary)

In addition to the missionary contribution to parish establishment, the faithful are, then, involved in parish activities in all aspects. The difficult period is the beginning, 1-2 years, in which the parish priest and his presbytera must support the parish program (liturgical, social, educational etc.), but, in time, the parish gains consistency and, gradually, a team is formed, a nucleus that contributes significantly to the course of parish life. The laity are present and are part, both at diocesan and parish level, from the administrative structures up to the educational ones. In the work with young people and children, the faithful are involved either in the Parish School or in the camp program, where the laity make up the specialized team of monitors, animators and psychologists. Also, in the lay diaspora they have set up many Associations, either together with the parish, or separately, as directorship, through which they carry out a special social-philanthropic activity in collaboration with the parish and the local authorities. The involvement of laity in humanitarian campaigns (blood donation, funds, and others) carried out by the Diocese of Spain and Portugal, and the testimony they give in the midst of a society different from the Romanian one, in many respects, are aspects to be observed. The church is the assembly of the faithful, and, in order to maintain its role as a „spearhead” in social activity, it must use all the elements of social life, especially its members. Among them, there is the laity’s apostolate, which makes the gospel much more credible. The mission is therefore not only about the priest, but about a whole apparatus that must be set up with exact attributions and with the aim of changing peoples’ lives and the world¹⁰. In this sense, the mission of laity is urgently needed and desirable. There is also a counter-mission of the laity, carried out by incentives, foreign to the spiritual life and the Church, this type of counter-mission is not desirable and brings temporary problems to the parish or diocese. Without the involvement of the

⁹ Pr. Prof. Univ. Dr. Ilie Moldovan, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2009, p. 217.

¹⁰ Pr. Lect. Dr. Dan Sandu, „Teologia și practica misiunii în Biserică azi. O tratare comparativă”, în *Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza Iași*, vol. VIII, Editura Universității, Iași, 2003, p. 49; also see Francis Grob, *Envoi*, în *Dictionnaire oecumenique de missiologie*, Editions Du Cerf, Paris, 2003, p. 109.

faithful, the mission of the Church is not complete and is widowed by the most consistent element and to which the whole work of the Church is directed.

Parish Financial Support

Orthodox parishes in the Iberian diaspora depend a lot (also) on the financial aspect, especially since most of them have rented officiation spaces, some for quite large amounts of money, thus, parish sustainability is very important. In the life of any parish, the financial contribution of the faithful is decisive. From a financial point of view, parishes are supported exclusively by the faithful, with some exceptions in which some parishes submit certain projects financed by certain institutions, or, in some extreme situations, they receive financial aid from the Eparchy, such as for the Covid 19¹¹ pandemic, rent payment for small parishes etc. The believers' contributions and donations in a parish ensure the payment of the rent and expenses of the parish, which, although it seems an administrative or internal management aspect, is, nevertheless, an aspect with a strong parish impact.

Rent payment ensures the further officiation in the rented space, and priest and parish reader/chanter support allows for the priest's existence and his dedication to everything that involves serving in the parish; project and parish activity financing helps in assuming the parish call, that of feeling responsive to the sufferings of those in her bosom, but also in the bosom of society. The financial support of the Parish School and of the Nepsis activities (youth camps and meetings) contribute decisively to the pastoral care and mission with the youth. And this time, we see how important is – in a project and, also, in parishes – the triplet M.E.T., meaning money, energy and time. Without them, the logistical, administrative, cultural, household edility and social-philanthropic aspects of the parish would not be possible, and the consequences would be among the most negative for the whole parish life. Judging by the few aspects outlined above, we can easily deduce that any parish needs the financial support of its parishioners, but it is also known that the financial aspect is a thorny issue in any institution, be it a parish, thus, transparency and good management of financial resources are required from the beginning. What is achieved in a parish in the diaspora, from land purchasing, or space for officiation, to various activities and projects, is also achieved for the use and benefit of the parish believers, which is essential to be understood in a parish both by the priest, as well as by the parishioners. It is necessary to clarify a few aspects in this regard: the

¹¹ In March, 2020, The Romanian Orthodox Eparchy of Spain and Portugal founded a bank account dedicated to parish and priest financial assistance for hard economic times, unemployment, insufficiency etc. By this method, several small parishes, priests with low income and, also, believers found in the Diocese received financial support. This represents a form of assistance at times of pandemics and difficult trial and will continue to remain a constant means to help everyone at trial in the Eparchy, either believers or priests.

contributions and / or donations made by parishioners to the parish must be voluntary, as far as possible, and without any constraint, they must also be made without any pretensions from the donors. The parish council and the priest have the duty to manage, as well as possible, the funds of the parish, ensuring the community of good management in community / parish interest. These aspects help the parish to prosper in its steps and activities, to provide peace and collaboration, absolutely necessary ingredients in a parish for as fruitful a pastoral, administrative, philanthropic and communitarian activity.

Laity Counter-Mission at Parish and Communitarian Level

Parish settlement in diaspora is not easy, and the maturation process of the parish is often hampered by certain shortcomings and various negative factors, including the counter-mission of some people in the parish or area. If the involvement of the parish believers helps a lot and is decisive for the formation and existence of a parish, the passivity / ignorance and / or non-involvement of the laity is counterproductive, slows down the natural life of the parish and can cause immense harm to the parish and its active members. Thus, we can speak of laity counter-mission, carried out by incentives, foreign to the spiritual life and the Church. The involvement of laity in the mission of the Church is absolutely necessary and helps to build the *Body of Christ* – the Church, because Christians *are members individually* (I Cor 12:27) of the Church. Church life, in general, and parish life, in particular and immediately, are affected by several forms of counter-mission: the ignorance and passivity of those targeted or called to settle or be part of a parish, the percentage of the indifferent is great as compared to that of parishioners, usually the number of those involved and active is considerably lower than that of the careless or ignorant. There is also a kind of *temporary ignorance*, in the sense that many parishioners do not participate in any way in the life of the parish, but only occasionally, biased, when they need to baptize their children or get married, or when invited to various ecclesial events. These rare and occasional cross-interaction with the parish / church do not make the above-mentioned involved/active believers, because coming to church every 2-3 years is occasional, rare or even accidental for some, especially since they do not participate constantly in the liturgical synaxis and do not really live the life of the parish.

The most harmful form of counter-mission is the malicious one, with hidden purposes or treacherous interests stemming from hostile attitudes toward the Church, Christians, and all that the faith in general entails. This type of counter-mission exists in some places in the diaspora and maybe, even more intensely than in Romania, but this phenomenon seems to be gaining momentum lately, being fueled and directed by those who (it seems!) make a goal of being against the Church, and therefore, often, the priests, the officiation, the faithful's devoutness, the hierarchy become the content and the main targets of the various attacks against the Church. Such approaches are even

joined by media trusts, television, coordinated actions on social networks and even exponents and people especially (self) dedicated to anticlericalism and spiritual life. It is sad that, in many such attacks against the Church, even Christians (nominal!) are recruited, either manipulated or attracted, or on basis of conflicts at parish level, with the parish priest or other believers. In the diaspora, there is sometimes the danger of decimating or fragmenting a parish by the fact that some give up being part of the parish and choose to migrate to a neighboring parish or not to be part of any parish, at least for a while. Those who participate in such *migrations* to other parishes try to discredit the priest and the parish they left from or sometimes even create inter-parish conflicts, which is very detrimental to the peace of parish life and the spiritual life of all those involved in the context. There is also the risk of inter-parish commuting, not at all saving, which delays the maturation of a parish. I do not propose a hermetic parish and no closed or exclusive circuit of parish life, nevertheless, the lack of steadfastness of the faithful and their oscillation between the various neighboring parishes does not help to form the parish consciousness, nor to altar-pertaining and / or a constant parish way of life. In assuming the spiritual life, the Christian does not consider only himself or those of his family, but he must be in communion with those in the parish / liturgical synaxis, because it is saving to assume the parish life and the other believers exactly as we hear in the litany from the Holy Liturgy: *Let us offer ourselves and one another and our whole life to Christ our God*¹², thus, Christians, together work for salvation by shining as *lights in the world* „(Phil 2:16), therefore „the Christian has the responsibility not only for his own salvation, but also for the salvation of others ... every believer has a duty ... to confess the faith, to defend it, and to invite others to the faith.”¹³

Among the most common forms of counter-mission at parish and inter-parish level are: cultivating conflict with the parish priest and / or other members of the parish, denigrating them, their biased presentation and „preaching” on the impotence and slippage of clergy and parishioners, actions directed on social networks, lying and lacking in arguments, or inventing, telling on them and trialing them, discrediting their pastorship and their preaching, negative articles and reports in the media, newspapers, shows, gossiping etc. It is very important to understand that identifying these forms of counter-mission and resolving them correctly is not a form of self-victimization of the clergy and parishes involved, but a right and an obligation of them precisely to restore and perpetuate a state of peace in the parish, a more effective relationship and a more intense search for salvation and this, in the most sincere and peaceful way. It is necessary that the parish priest and the clergy in the parishes are not factors that trigger certain

¹² The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, Andreiana Publishing House, 2009, p. 125.

¹³ Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 89.

circumstances and conflicts that are harmful to parish life. The parish priest must be well behaved, attentive to potential dangers and conflicts, determined to take on the resolution of unpleasant and unwanted situations in the parish, being a model through his life and actions for those he pastorates. Both believers / laity and clergy can be exposed to the danger of counter-mission, so in a parish, in order to avoid various negative and destructive situations, it is imperative that sincerity and prayer work together in collaboration, so that, between those who truly believe in Christ the Lord, to create an indissoluble and saving bond¹⁴ and to always seek peace: *Shun evil and do good, seek peace, and pursue it* (Ps 33:15).

Conclusions

- The work of salvation and, implicitly, the mission of the Church are not exclusively clergy work. Both the clergy and the faithful must have a missionary profile and be involved effectively and decisively in the mission of the Church. The laity, as *holy priesthood..., a chosen generation, a royal priesthood* (I Pt 2:5;9), has this duty to the Church and to his neighbor to strive to make the missionary work alive and fruitful.

- Laity's role in the life of the Church and in that of parishes, in particular, is a decisive one, they contribute to the establishment of parishes in the diaspora, to their growth and maturation and are involved in all the activities of the parish.

- Parish worship participation is an essential aspect for the health of parish life, but emphasizing a communion participation, not an individual or selfish-indifferent one, in relation to the other members of the Church.

- Financial support, and not only laity's to the parish, is very important in diaspora, especially since here there are no church premises, but rented spaces, which serve the parish mission only partially or for a limited time. The natural evolution of a parish involves the purchase or construction of places of worship that are appropriate to the mission and activity of parishes in the diaspora, but to achieve this goal, the financial involvement of all parishioners is imperative.

- Beyond all these decisive roles of laity in the life of the parishes in diaspora, the emergence of various forms of counter-mission and division from laity must be avoided. It is necessary that the parish priest and the clergy in the parishes should not represent triggering factors of certain circumstances and conflict situations that are detrimental to parish life – scandal, side-taking, and internal conflicts are to be avoided.

¹⁴ See Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „*Biserica în sensul de locaş şi de largă comuniune în Hristos*”, Ortodoxia, XXXIV(1982), nr. 3, pp. 336-346.

Repères fondamentaux de l'eschatologie orthodoxe

Mădălin-Ștefan PETRE¹

Résumé: La théologie eschatologique orthodoxe, tributaire longtemps à la vision catholique et protestante, a représenté jusqu' à peu de temps avant, un espace théologique insuffisamment exploré et profilé de manière imprécise. La théologie catholique ne peut pas développer une eschatologie correcte, parce que son optique sur les énergies divines non-crées (pour elle créées) ne lui permet pas "voir" le dynamisme de la vie de Dieu ou de la cité du siècle futur qui inonde la vie de la créature et la soulève dans l'Église à la déification. Aussi, la position du pape dans l'ecclésiologie comme vicaire de Christ tache ou oblitère en plus cette communication vivante et personnelle de l'Église avec Dieu-Trinité. D'autre part, le protestantisme et le néo-protestantisme, avec la spécifique attraction pour le pseudo-apocalyptique, regardent le monde et l'histoire échappés des mains de Dieu et orientés vers une fin catastrophique, une optique influencée par la conception erronée sur l'anthropologie et la sotériologie chrétienne.

Mots-clé: eschatologie orthodoxe, Le Règne de Dieu, le temps, l'Église, l'histoire, eschatologie inchoatife

Introduction. L'eschatologie et sa place dans la recherche théologique et philosophique

Dans la zone académique orthodoxe on fait revivre l'eschatologie authentique par la sortie de la vision qui étranglait l'eschatologie aux „biens d'après" et on met en évidence sa place dans la théologie. Ainsi, l'enseignement eschatologique de l'Église

¹ Mădălin-Ștefan Petre, priest and assistant universitar dr. in Faculty of Teology Orthodox from Craiova; email: petrestefan50@yahoo.com.

apparaît comme „un nœud subtil”² de tous les articles de croyance et il n’est plus considéré comme une partie-annexe de la dogmatique. Toute la théologie orthodoxe est, au fond, eschatologique, parce que la vie de l’Église est liée à la vie du siècle futur et l’attend à venir dans toute sa plénitude³.

L’importance du développement de la théologie eschatologique vient aussi du fait que par celle-ci on fait la connexion entre le début de la création et sa fin ou sa transfiguration, en sortant en évidence, de cette manière, une vision intégrale du parcours de l’être, à travers l’histoire, jusqu’ à la Parousie⁴. Donc, de l’eschatologie on peut parler même de l’aube de la création ou du moment où la Sainte Trinité appelle, de la non-existence à l’existence tous les êtres, appel qui reste ontologique actif dans toute la création et qui est toujours actualisé par la Révélation et par l’Église jusqu’ à la fin du temps. Cette perspective a mené à l’apparition des travaux de théologie qui mettent en évidence non seulement le dynamisme eschatologique de la création, mais aussi la relation ou le dialogue entre *La Création* et *l’Apocalypse*⁵.

Dans la théologie, la vision sur l’eschatologie n’a pas été unitaire; ainsi, il y a eu de nombreuses approches qui précisent le plus fidèlement possible, la relation de l’Église, du monde et de l’histoire avec le Règne de Dieu, en proposant de multiples variantes de sens qui seraient définitoires pour l’eschatologie chrétienne. Les termes d’eschatologie *inaugurée* (utilisé par G. Florovski) et celui d’eschatologie *inchoatife* (= en voie d’être réalisée, sens préféré par H.I. Marrou⁶) décrivent le plus exactement la réalité présentée dans l’Église et son rapport avec le monde et l’histoire et surtout relation de tous avec le Règne de Dieu.

² George Florovski, *Biserica, Scriptura, Tradiția*, traducere de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, p. 159

³ Le terme „eschatos” dans la théologie chrétienne a acquis une note plus profonde par rapport à la le sens de ce mot utilisé en la littérature et la philosophie antique, où on trouve avec le sens de „le plus éloigné” (farthest) ou „le plus tard”, cf. : Henry George Littell, Robert Scott, *A Greek-English Lexikon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 699. En Église, l’escathon ou Le Règne de Dieu n’est plus lointain, mais il est en même temps présent et attendu : „Le temps d’Église est la tension entre attente et présence, entre *désir* et *épanouissement*, entre *espoir* et *union*” (Irineu, Mitropolitul Olteniei, *Așteptând pe Cel ce este și Cel ce vine, Atotțiitorul*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, p. 706).

⁴ „La Sainte Écriture commence par la création du monde et se termine par la promesse d’une nouvelle création. On peut ainsi sentir la tension entre ces deux moments, entre le premier divine «fiat» et celui qui viendra” (Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 64).

⁵ Par exemple, Ioannis Skiadaresis, *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul. Cele dintâi și cele de pe urmă în dialog*, trad. Dr. Nicolae Burăș, Ed. Doxologia, Iași, 2014

⁶ Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, trad. Gina Nimigean et Ovidiu Nimigean, Institutul European, 1995, Iași, 1995.

On doit aussi reconnaître la difficulté du développement d'une théologie eschatologique, en ce qui concerne les événements de la fin, mais aussi en ce qui concerne la tension qui se manifeste secrètement dans l'Église et dans le monde vers ces événements précurseurs à la découverte totale du Règne de Dieu. Les Saint Pères se sont montrés réservés dans ce sens, et l'Église, bien qu'elle ait été éprouvée par des hérésies eschatologiques, elle a évité à émettre des dogmes, en recommandant la concentration dans la vie vertueuse au nom de Christ.

Dans la philosophie, on remarque un revirement du thème eschatologique peut être plus tôt que dans la théologie. Berdiaev est le premier qui ait abordé une nouvelle direction dans la philosophie moderne par l'élaboration d'une métaphysique eschatologique qu'il considère intégrale ou complète dû le traitement de tous les problèmes dans la lumière eschatologique ou dans la lumière de la fin⁷. Il voit justement l'erreur de l'optique eschatologique de la philosophie au monisme, donc dans le placement dans les limites de ce monde et non pas dans sa transfiguration complète en eschaton. La fin n'est pas autre chose que l'unité des deux mondes, phénoménal et nouménal⁸. La faiblesse de la philosophie allemande, quoiqu'elle aussi lutte pour un accomplissement final, arrive à la fin toujours dans l'immanentisme. La philosophie de Berdiaev est articulée inversement face à celle allemande: elle part plutôt de la Vérité (celle théologique), qu'aller vers la vérité⁹.

I. L'eschatologie chrétienne met en évidence tant l'amour de Dieu pour la création, que Son implication dans l'évolution de l'histoire

1. L'eschatologie cosmologique

L'enseignement chrétien sur la création du monde et de l'homme comme manifestation de la bonté et de l'humilité de Dieu¹⁰ apporte aussi des implications eschatologiques complexes. Premièrement, si Dieu a créé le monde par Sa bonté, cela signifie qu'Il lui souhaite tout le bien possible, y compris qu'elle devienne comme Lui dans l'esprit (seulement l'être rationnel, évidemment), en conduisant toujours vers Soi le monde différent en être de Lui. Donc, la création du monde par bonté suppose l'engagement de la même manière de Dieu et de l'être sur un chemin eschatologique qui a à sa fin la déification dans l'esprit de l'être créé. D'autre part, la générosité de Dieu et l'appréciation qu'Il montre pour l'homme surtout par le don de la liberté, impliquent une responsabilité envers le Créateur, devant qu'il se montre à la hauteur des mérites avec

⁷ Nikolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, trad. Stelian Lăcătuș, Ed. Paideia, București, 1999, p. 5.

⁸ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁹ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁰ Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, 1999, p. 186.

lesquels il a été créé et il doit aller au sens positif de sa vocation. Par conséquence, la responsabilité ontologique de l'homme mène à l'affirmation de l'existence de ces vecteurs eschatologiques même du moment de l'apport de l'homme du non-être à l'existence ou, plus précisément, l'acte de la création de l'homme est mis en relation avec le Jugement de Dieu.

Par les raisons divines et par sa propre liberté, la création est en mouvement ontologique vers le Logos divin, en qualité de cause et Cible de l'être. Le mot de Dieu, en tant que „Cible appelante”¹¹ ne force pas la liberté de Son être rationnel, mais *l'attire* du point de vue providentiel¹², avec de la sagesse divine et par le Saint Esprit, Qui échauffe les raisons divines et les met en mouvement vers Lui. L'attraction que le Logos a sur Son être est une attraction de la beauté archétypale, vers laquelle la création tend comme vers ce qui constitue son accomplissement. C'est pourquoi, dans la mesure où les êtres agissent selon leur raison, dans cette mesure ils avancent dans l'union avec Dieu.

Par les raisons plasticisées, Dieu participe personnellement et actuellement et providentiel dans la procession de la création vers sa réalisation finale.

Le cosmos peut servir l'homme, comme synthèse du monde sensible et intelligible, comme milieu de l'union avec Dieu le Non-Créé, parce que entre l'être créé et celui non-créé il n'y a pas d'incompatibilité, vérité mise en évidence par le caractère symbolique et liturgique de la création, qui indique *une liaison active* entre les deux mondes. Donc, la déification de l'homme est réalisée en liaison avec le cosmos, et celle du cosmos seulement par l'homme.

La finalité eschatologique de la création entière est, en essence, l'union ou la réunion de tous dans Christ, comme leur Origine et Cible, et les médiations réalisées par Christ sur les divisions apparues après la chute ont le but de refaire l'ordre de la création et de remettre l'être sur le chemin correct vers le Règne.

Par l'image divine de lui, l'homme transcende le monde, ayant comme cible la ressemblance avec Dieu. Cette partie représente un sceau royal différent du monde matériel¹³, étant un permanent appel de l'homme, et par lui du cosmos, vers le Règne de Dieu.

D'une perspective eschatologique, dans la tradition biblique et patristique, la cosmologie est décrite avec de l'optimisme, parce que, d'une part, elle affirme la valeur et la beauté ontologique de l'univers matériel et, d'autre part, elle soutient l'éternité, la spiritualité et non pas sa destruction.

¹¹ George Florovski, *op. cit.*, p. 216.

¹² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2006, pp. 340-341.

¹³ Sf. Vasile Cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia (PSB 2 – serie nouă)*, trad. Alexandru Mihăilă, Ed. Basilica, București, 2009, p. 72.

2. Le temps et l'espace et leur rapport avec l'éternité et la sur-spatialité de Dieu

Des thèmes comme le temps, l'espace et l'histoire ne peuvent pas manquer du développement d'une théologie eschatologique, surtout parce que ceux-ci sont des catégories limitées qui appartiennent à l'existence créée et qui demandent nécessairement leur valorisation complète et en aucun cas leur meurtre ou leur mouvement infini dans un état non-accompli. C'est pourquoi, ces thèmes ont été inclus dans la théologie de notre Église, parce qu'ils n'ont pas d'explication que dans Dieu et dans Son iconomie dans le monde.

Le temps et l'espace sont des réalités créées, ayant leur raison dans Dieu et le thélos dans l'éternité et, donc, la sur-spatialité divine. Dans l'ordre des créatures, le temps et l'espace sont définis par le changement, ce qui montre qu'ils ne sont pas accomplis dans eux-mêmes¹⁴. L'espace et le temps sont des catégories définitoires des créatures matérielles, parce que seulement une créature matérielle puisse être caractérisée par un „quand” et par un „où”¹⁵. De même, l'homme, seulement dans le temps et l'espace, puisse acquérir l'éternité avec la grâce de Dieu.

Christ, guérissant l'être et lui redonnant le sens vers la résurrection, sort aussi le temps de l'absurde de sa répétibilité. Christ ouvre le Ciel pour l'homme, en le retirant de la cage de la mort et, en même temps, l'éternité entre dans notre existence, et le temps recouvre aussi son sens ou sa dimension théléologique¹⁶.

3. L'histoire

Dans la théologie des saints Pères, l'histoire de l'humanité est vue comme une succession unitaire d'étapes¹⁷, succession qui finira par son arrivée au seuil de l'eschaton. Dans Christ en tant que son itinéraire et sa finalité, l'histoire est un mouvement unitaire vers le point eschatologique de „la moisson”¹⁸. Même la Sainte Écriture apparaît comme expression de cette unité dynamique. Cette unité dynamique de l'histoire des humains serait plus difficile de reconnaître si on tenait compte seulement de son mouvement dans l'ordre immanent et nous n'étions pas guidés vers le déchiffrement de ses sens inscrits dans la métahistoire. La Sainte Écriture est la vraie histoire¹⁹, parce qu'elle consigne l'histoire comme symbiose des deux plans.

II. L'inauguration de l'eschatologie dans l'événement de la Pentecôte

¹⁴ Fer. Augustin, *Despre natura binelui*, trad. Cristian Șomuşan, Ed. Anastasia, 2004, p. 45.

¹⁵ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 259.

¹⁶ George Florovski, *op. cit.*, p. 296.

¹⁷ Sf. Chiril Al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și adevăr*, PSB 38, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 129.

¹⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 453.

¹⁹ George Florovski, *op. cit.*, p. 116.

1. L'iconomie de Christ, descente et découverte progressive du Règne de Dieu

Par l'Incarnation du Logos, le Règne de Dieu „s'est approché” des hommes, donc il est venu vers nous, il est descendu, nous ne sommes pas allés vers lui ou nous ne l'avons pas descendu²⁰. Le règne du Père s'est approché, duquel Adam s'est éloigné et par lui ses descendants. Il s'est tant approché que, après la Pentecôte, dans l'Église, le Règne est dans nous (Luca 17, 21). Toutes les actions du Christ étaient une progressive ouverture et découverte de ce Règne céleste. Dans la personne de Christ, la nouvelle créature ou l'homme nouveau du Règne se montrait peu à peu.

Dieu n'a pas voulu endommager le monde avec l'éclat du Règne, mais Il S'est humilié du début jusqu'à la fin. Même Sa résurrection s'est passée en secret et même pas après cela Il ne S'est pas montré au monde, laissant que la gloire de Soi et Son Règne soit découverte par le Saint Esprit.

La naissance de Dieu est le début de notre naissance dans les cieux, et aussi le début du rétablissement de la domination de l'esprit sur la matière, mais non pas par la séparation, mais par l'union²¹. Le Règne dans le sermon du Rédempteur a une connotation nouvelle, positive, à la différence de celui des prophètes: il annonce le bien, ne menace pas²². Il annonce un règne qui a d'autres lois et une autre logique (Celui qui veut être grand dans le Règne, doit devenir le serviteur de tous, etc.²³). Les merveilles de Dieu étaient des signes de ce Règne.

Les souffrances et la mort de Christ indiquent Son pouvoir royal de supporter même la mort pour Ses esclaves. Par cela, Dieu reste fidèle à Son Règne et seulement ceux illuminés observent Son manteau royal²⁴, comme le bon Voleur.

La résurrection de Dieu a eu lieu avec la même discrétion avec laquelle le Rédempteur a choisi de passer sur la terre et de préparer peu à peu l'ouverture du Règne du Père, premièrement pour Son être humain et puis pour tous les hommes. Cela signifie que Dieu attendait Quelqu'un d'Autre Qui fasse les hommes adeptes au Règne ouvert par Lui – le Saint Esprit.

Par Son Ascension, Christ refait en Esprit l'itinéraire de l'homme vers le Père. D'autre part, l'Ascension de Dieu est le plus évident appel adressé à l'homme sans mots, pour que lui aussi s'élève aux cieux.

2. La Pentecôte, le début de la vie nouvelle dans l'Esprit de Christ.

²⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2009, p. 33.

²¹ Dumitru Stăniloae nota 207 la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 245.

²² „Je ne suis pas venu menacer, mais apporter le pardon”, cf.: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei* (PSB 23), trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 511.

²³ Matei 20, 26-28; Matei 20, 28; Matei 5, 38-48.

²⁴ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântările teologice la Ieremie-Hristos-Fecioara Maria*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 224.

Avec la Pentecôte, le mot de Christ, adressé à la femme de Samar, s'accomplit, en se référant à la soumission „dans l'Esprit et la vérité”²⁵. Le nouvel service et la nouvelle soumission sont eschatologiques, parce qu'elles préparent les croyants pour la modalité d'exister dans le Règne de Dieu.

Par la descente du Saint Esprit à la Pentecôte a lieu l'ouverture effective du Règne annoncé par Christ. À partir de ce moment ou avec cet événement on peut déjà, parler d'une eschatologie inaugurée, parce que l'histoire de l'Église, de la Pentecôte, est déjà l'ultime époque parce que, si le Vieux Testament se dirigeait vers Mésie, après la Pentecôte le temps ecclésiastique est orienté vers la Parousie²⁶. Dans l'Église, les vecteurs eschatologiques sont beaucoup plus dynamiques, la vie même de l'Église est imprimée d'un rythme plus alerte vers la Cité vraie de l'homme.

Le Saint Esprit, comme „Pouvoir d' Haut”, a comme tâche principale de nous élever là où est Christ. Il descend pour nous élever par la sainteté dans Christ au Père. Le Saint Esprit descend comme un feu parce qu'il allume toujours l'amour de l'homme pour Dieu et intensifie la nostalgie pour Son Règne²⁷. Aussi, le feu de Dieu brûle le péché et allume dans les hommes qui étaient devenus seulement un corps, „l'envie” pour la vie religieuse du Règne de Dieu.

D'autre part, la demeure du Saint Esprit dans les hommes a aussi comme effet leur accoutumance avec le mystère du Règne futur, tant par le renouvellement de l'être que par la connaissance que le Saint Esprit partage à l'homme dans l'Église.

3. L'Église, „le ciel sur la terre”

L'Église est la nouvelle réalité née non pas du monde, mais pour le monde et orientée vers Dieu. L'Église n'est pas née de l'impuissance du monde, de ses limitations, donc de cette dimension où la mort est le maître, mais du pouvoir de Dieu-Trinité.

La Trinité de l'Église représente une préparation des croyants pour la nouvelle manière d'existence dans le siècle futur. Cette union du divin avec l'humain dans l'Église, tant dans son constitution que par l'existence de ses membres, a un caractère asymétrique et ascendant, aussi comme dans le mystère de l'union ipostatique de la personne de Christ. La croissance de ses membres consiste dans l'acquisition, le plus fidèlement possible, du visage de Christ, parce que, dans Lui, à la fin du siècle, le Père nous reconnaisse comme Ses vrais fils.

III. La tension eschatologique dans l'Église des premiers siècles

²⁵ Ioan 4, 23-24.

²⁶ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. Teodor Bakonsky, Ed. Anastasia, p. 69.

²⁷ Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II-e, ed. III-e, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 206.

L'enthousiasme eschatologique des premiers chrétiens a été interprété d'une manière erronée tant par les Juifs que par les païens, parce que les chrétiens étaient conçus soit comme des fous, soit comme l'un des mouvements apocalyptiques fréquents des Juifs. La réaction et l'existence des Apôtres, comme les premiers oints par le Saint Esprit, mais aussi celles des hommes baptisés au nom de Christ, savaient guère une note de fanatisme ou de déséquilibre du comportement, mais un fondement donné par une conscience lucide de la vérité rédemptrice, une intuition claire et sûre du nouveau Règne où tous les hommes étaient invités à entrer.

Placée sous l'œuvre fervente de l'esprit divin, la communauté chrétienne de Jérusalem vivait dans une ambiance plus eschatologique que laïque. De l'abandon de toute prétention de possession des choses matérielles jusqu'au désir toujours ardent de se confesser de la „nourriture religieuse” (eucharistique), les chrétiens montraient qu'ils préféraient vivre comme dans le Règne du ciel. L'apogée de ce sentiment était atteint dans la confession eucharistique: „Que la grâce vienne et que ce monde passe !”²⁸.

La note dynamique et eschatologique de la modalité d'exister dans une sincère fraternité de l'Église primaire est évidente, puisque les chrétiens ne voulaient nécessairement changer le monde ou démontrer quelque chose au monde, mais par leur unité religieuse attendaient de venir le plus tôt possible le Règne de Christ qu'Il leur a découverte et effectivement ouverte par l'œuvre de l'Esprit.

L'existence virginale, libérée des liaisons conjugales, des Saint Apôtres et des plusieurs chrétiens, ne représentait pas une norme requise par la nouvelle religion, mais elle indiquait une réalité eschatologique assumée par une fidélité entière. Par cette modalité d'exister, les saints Apôtres non seulement vivaient toujours dans une union et une communication proximale avec leur Dieu, mais aussi ils L'attendaient retourner.

Les premiers chrétiens étaient appelés des „saints” aussi parce que, conformément à l'acception sémantique hébraïque, ils étaient séparés du monde²⁹. À la différence des non-chrétiens, ceux qui ont cru en Christ n'étaient plus des esclaves du monde et du diable, mais des fils de Dieu. C'est pourquoi le monde ne reconnaissait plus les chrétiens comme des siens. Les chrétiens portaient les signes d'un Autre Empereur et d'un autre Règne. Par la connaissance de la Vérité et par la grâce de devenir les fils de Dieu, les chrétiens de l'Église primaire, bien qu'ils vivent dans une tension eschatologique, ils expérimentent aussi un profond repos envers des errances païennes et l'instabilité juive.

Les sermons des Apôtres contiennent des thèmes eschatologiques évidents. Mais, bien que les Saint Apôtres accentuent dans leur sermon la vérité du retour de Dieu Christ, ils tiennent compte du fait que cela soit annoncé d'une manière équilibrée et non

²⁸ *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, în *Scrierile Părinților apostolici* (PSB 1), trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 30

²⁹ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia – Hristos în mijlocul nostru*, trad. pr. prof. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 26.

pas pseudo-apocalyptique.

IV. Le contenu et le sens eschatologique des attributs de l'Église

1. L'Unité de l'Église

Christ, la Tête de l'Église, appelle Ses membres pour l'union complète avec Lui dans Son Règne. Cet appel tendre indique le fait que le lieu de l'Église est là où l'est sa tête³⁰. Christ attire ses membres vers Soi, en les liant par amour dans Son Esprit, parce que cela est le pouvoir du Règne de Christ³¹.

L'unité entre l'Église qui lutte et celle qui triomphe a un fondement eucharistique. Les saints et les droits qui sont entrés dans le Règne de Dieu se confessent „plus véritablement” du même corps sacrifié et trop honoré de Dieu Christ. Même les anges se confessent aussi de la même source divine d'une manière au-dessus de la matière et de toute pensée humaine. Ceux de la terre, qui se confessent aussi avec le corps de Christ, ont ouverte pour eux, par ce Corps divin, la porte vers la communion avec ceux de l'Église triomphante.

En se référant au rapport entre l'entier Corps de Christ et la Parousie, il y a certains Pères de l'Église (Maxime le Confesseur³², Siméon le Nouveau Théologien³³, Nikita Stithatos³⁴) qui disent dans leur écrits du processus mystérieux par lequel le Sain Esprit travaille tout le temps pour compléter *le monde des cieux* avec les droits et les saints qui aiment Christ, et quand ce travail aura atteint son but, le monde sur la terre arrivera aussi à sa finalité .

2. La Sainteté de l'Église

La descente du Saint Esprit est le début du logement de la sacralité de Dieu dans l'Église, mais en même temps avec celle-ci est née aussi la tension eschatologique vers la victoire finale sur le pêché qui aura lieu dans la Parousie. Après la Pentecôte, dans le Saint Esprit, Christ attire Son Épouse (l'Église) par la beauté de Son nature humain divinisé. Cela est un appel vers la sainteté, évident dans l'Église par le dynamisme de la vie dans la vertu, dans le partage des Mystères et dans la confession.

La vraie beauté de Christ, ou l'image évangélique de Sa personne, est découvert le plus fidèlement dans la Sainte Liturgie.

Christ attire vers Soi les croyants non seulement par la beauté de Sa personne, mais

³⁰ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 42.

³¹ Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, ibid., 2003, p. 227.

³² Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, pp. 364-365.

³³ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale (Filocalia VI)*, p. 134.

³⁴ Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire (Filocalia VI)*, p. 308.

aussi par celle des saints, par lesquels Christ devient transparent. Pourtant, les saints, en tant que fruits du Saint Esprit, sont aussi des icônes du Christ Qui va venir³⁵.

Le Saint vit dans deux plans: celui de sa nature terrestre et celui de l'éternité divine. Cela se voit aussi du fait qu'ils ne sont pas par excellence les hommes de l'extase, mais plutôt de la lucidité. Bien qu'ils vivent déjà avec leur esprit dans le Ciel, ils se trouvent en même temps aussi très actifs dans leur travail extérieur. Aussi, les saints, comme ceux qui ont déjà goûté de la beauté du Paradis, soupirent aussi avec toutes les créatures pour la libération finale eschatologique.

3. La catholicité de l'Église – grâce divine et anticipation de la plénitude céleste

La croissance de l'Église vers la plénitude du siècle futur ou vers l'expérience intégrale de la Trop Sainte Trinité a le fondement dans le caractère synodal de la Sainte Trinité, qui est non seulement la base, mais aussi l'idéal du caractère catholique de l'Église.

Dans l'Église, l'homme est appelé de ressembler à Christ, donc de devenir un être catholique, c'est-à-dire complet. D'une part, par la victoire sur le péché, le chrétien acquiert dans Christ la maîtrise complète sur la propre être désuni par les passions, en se complétant. D'autre part, par la victoire sur l'égoïsme et par l'accomplissement dans l'Esprit du commandement de l'amour, le chrétien expérimente la plénitude de la race humaine dans la prière qui englobe tout³⁶. Dans ce sens, la catholicité n'est pas seulement un attribut statique de l'Église ; on pourrait dire que c'est plutôt un travail dynamique existentiel, qui suppose une implication beaucoup plus active du facteur humain. Par cela, le caractère de la catholicité acquiert un fort accent eschatologique, car les membres de l'Église connaissent dans cet „espace” une permanente ascension dans l'amour religieux soutenu par l'amour divin, c'est-à-dire dans la profondeur du mystère synodal de la Trinité, en devenant un être humain dans plusieurs hypostases.

Mais la catholicité de l'Église a aussi cette note dynamique-eschatologique parce que dans l'Église on réalise la réunification de tous ceux du ciel et de la terre, par la suite l'humanité connaît le fait que seulement dans l'union avec ceux du ciel puisse-t-elle arriver à son état plein ou complet.

De même, dans l'Église il est donné la plénitude de la connaissance et de la compréhension, „mais cette connaissance est seulement graduellement et partiellement dévoilée et confessée”³⁷ et, généralement, la connaissance dans ce monde est toujours partielle, et la plénitude sera révélée à la Parousie.

³⁵ Pavel Florenski, *op. cit.*, p. 85.

³⁶ Arhim. Sofronie, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, trad. Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 128.

³⁷ George Florovski, *op. cit.*, pp. 171-172.

4. L'Apostolicité de l'Église

L'eschatologie de l'apostolicité est visible si l'on ne considère pas cet attribut seulement comme un „fondement” vénérable, mais isolé et vaincu par le temps. Dans l'Église, tout est vif et actif, donc l'apostolicité est vive et eschatologique par le fait que les Saint Apôtres sont vifs et présents dans l'Esprit dans le mystère et l'évolution de l'Église. Par leur dévouement pour Christ et Son Église et, évidemment, par la volonté de Dieu, la personnalité de chaque Apôtre a acquiert une place et un but spécial dans l'Église, tant que leur travail ne s'est pas limité seulement au premier siècle où ils ont prêché et ont né les peuples de Christ, mais il reste actif dans l'existence de l'Église.

La tradition apostolique et actualisée par le Saint Esprit jusqu'à la consigne dans faire permanent le mystère de Christ par le pouvoir du Saint Esprit, comme dynamique de cette apostolicité. *Donc l'apostolicité n'apparaît seulement comme une transmission des sermons sur l'horizontale dans le temps, mais aussi comme une permanente liaison avec le Ciel, parce que la grâce vient d'en Haut, toujours et pour toujours.*

Les Apôtres sont ceux qui par leur témoignage nous confirment, jusqu'à la fin des siècles, que seulement quelques sermons de croyance portent „les empreintes de la vérité”³⁸ du Saint Esprit. Seulement l'Église, qui se présentera devant Christ ayant intacte la croyance apostolique, sera reconnue par Lui comme Sa Mariée fidèle et digne d'être honorée.

À la Parousie, les Saint Apôtre seront ensemble, composant la même troupe que pendant leur vie dans le monde et ils garderont au Jugement le même statut de témoins de Christ, Que le monde a rejeté.

V. Aspects eschatologiques dans les saints Mystères

Par leur travail, les Mystères de l'Église sont une permanente ouverture dans et vers la vie divine de la Trinité. De cette perspective, les Mystères n'ont pas à proprement parler une finalité, parce que ce qu'ils commencent va continuer dans le siècle futur d'une manière au-dessus de la matière et de la forme³⁹. Ainsi, dans eux il est *caché* le germe de la vie future, et leur travail et leur sens seront pleinement découverts dans eschaton.

1. Le Mystère du Saint Baptême

Dans le Mystère du Baptême on peut voir l'amour de Dieu-Trinité, parce qu'Il concède à nous de ré-ouvrir Son Règne et nous seller de nouveau avec le sceau de Son

³⁸ Sf. Vasile Cel Mare, *Comentariu la cartea profetului Isaia*, PSB 2 (serie nouă), Ed. Basilica, București, 2009, p. 72.

³⁹ Kallistos Ware, „Temeiurile patristice ale Sfintelor Taine”, trad. Marinela Bojin, en *Revista Ortodoxia*, no. II/2012, p. 154.

nom. Pendant le baptême de tout homme, les cieux s'ouvrent, et cette ouverture ne signifie autre chose que la bienveillance du Père de nous recevoir chez Soi dans Christ, Son Fils. Aussi, cette ouverture des cieux indique en plus le début de la descente des anges de Dieu pour être en communion avec les hommes⁴⁰.

La Naissance d'en Haut, exprimée dans le Mystère du Baptême, n'est pas un acte momentané mais, à mesure d'accomplir les demandes de Christ, elle se transforme dans une naissance continue dans l'Esprit jusqu'à la Résurrection. Aussi, la résurrection expériméntée en l'eau de Baptême est essentielle et provoquera, par le pouvoir de l'Esprit, celle du corps à la résurrection collective⁴¹.

La communion réalisée entre la personne baptisée et Christ est pour l'éternité⁴². Le baptême est un serment indélébile ou un engagement de l'âme avec le Mari Christ, et la fidélité ou l'infidélité de l'homme envers cet engagement, sera jugée à la Parousie⁴³.

2. Le Mystère de la Chrismation

Le Saint Esprit initie ou ouvre la communication personnelle de l'homme baptisé avec la Sainte Trinité (adoption). Mais non seulement pendant la vie dans le monde l'Esprit est Celui Qui initie et développe la relation personnelle de l'homme avec Dieu, mais aussi après le passage dans l'éternité, puisqu'après la mort du corps l'âme ne serait capable ni de communiquer avec les pouvoirs célestes ni avec Dieu sans le pouvoir du Saint Esprit.

La Chrismation signifie le début du nouvel ordre du Saint Esprit, en soutenant l'homme à vivre après la loi de Dieu qui règne dans le Royaume. De cette manière, le chrétien anticipe déjà la fin de ce monde. D'autre part, l'Esprit, par la restauration des sens de l'homme, le prépare pour l'existence du siècle futur⁴⁴.

La liaison entre le Mystère de la Chrismation et le Jugement est évidente. La richesse des dons et la dignité que l'homme reçoit de Dieu dans ce Mystère implique aussi la responsabilité de celui-ci⁴⁵.

3. La Divine Liturgie et le Mystère eucharistique

⁴⁰ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântările teologice...*, p. 95.

⁴¹ Sf. Ioan Gură De Aur, *Cuvântare la Învierea Domnului*, în Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și Cuvântări de laudă la sfinți*, PSB 14, serie nouă, p. 169.

⁴² Sf. Ambrozie, *Despre Sfintele Taine* (Col. PSB, vol. 53), trad. Ene Braniște, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 10.

⁴³ Sf. Ioan Gură De Aur, *Cateheze baptismale*, trad. Pr. Marcel Hancheș, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2003, II, 17 și I, 3.

⁴⁴ Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, p. 67. Il s'agit de „les nouveaux membres” que le neofit les acquiert par les Saints Mystères.

⁴⁵ Sf. Vasile Cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, trad. Pr. prof. dr. Constantin Cornișescu și Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 1988 p. 56.

La Sainte Liturgie est, par excellence, mystérieusement, eschatologique, non seulement parce que ses travaux saints élèvent les croyants dans l'Esprit, graduellement, dans le mystère du siècle futur⁴⁶, mais aussi parce que la Liturgie accomplie ici et maintenant ne peut pas être séparée par la continuelle Liturgie accomplie dans le Royaume des cieux. Aussi, le festin eucharistique est une icône de la Cène du Royaume de Dieu⁴⁷.

Le corps eucharistique de Christ est „les Pâques” des croyants vers le Royaume et de la nourriture pour le siècle futur, parce que, seulement dans l'union avec ce Corps, puissent-ils passer de la mort à la vie et de la terre au ciel. Aussi, pour les croyants, le Mystère de l'Eucharistie devient acompte de leur résurrection.

4. Le Mystère de la Confession

La valeur éternelle des actes de la liaison et de l'absolution des péchés par le Mystère de la Confession est justifiée par le fait que sans laïque la liaison ou l'absolution des péchés n'on fait pas avec aucune autorité d'ordre terrestre, mais avec „du pouvoir d'en Haut”⁴⁸ ou, plus précisément, le Saint Esprit est Celui qui lie et délie effectivement, donc Celui qui offre la garantie et confirme le mot de Christ dit aux Apôtres dans ce sens. L'absolution d'un péché ou d'une passion a un effet éternel pour que ceux-ci ne constituent aucun obstacle dans la communion de l'homme avec Christ, mais aussi avec les autres membres dans l'Église, maintenant et au siècle futur.

La confession des péchés dans le Mystère de la Confession est, au fond, une victoire sur le temps passé par l'absolution du péché qui se manifeste à présent et la réouverture du chemin vers l'éternité. À la différence des vertus, le péché ferme l'homme dans la cage de l'éphémérité. C'est pourquoi, dans l'Église, le temps passé, qui n'a pas été valorisé pour l'éternité, peut être récupéré, renouvelé et purifié des traces des différentes erreurs par la Confession.

D'autre part, la Confession apparaît aussi comme un jugement avant le Jugement, mais aussi par le pardon et l'amour de Dieu montrés dans ce Mystère, le chrétien expérimente aussi quelque chose de la liberté de la fin de ce siècle.

5. Le Mystère de Saint Onction

En se référant à ce mystère, on doit remarquer l'accent mis dans les prières du Mystère sur l'héritage du Règne des cieux et la mise en plan second de la guérison du

⁴⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 2000.

⁴⁷ Sf. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁸ Luca 24, 49.

corps⁴⁹.

L'accent mis dans les prières du mystère sur la guérison de l'âme n'a pas en vue seulement le principe de la causalité de l'état de l'âme sur celui du corps, mais, en égale mesure, ces prières ont une nuance eschatologique significative, en poursuivant la rédemption⁵⁰.

Aussi, la grâce partagée par l'huile sanctifiée et par les prières travaille aussi comme une aide pour endurer la maladie dans la perspective de l'éternité.

6. Le Mystère de la Sacerdoce

Le Sacerdoce du Nouveau Testament ou le sacerdoce de la grâce divine est celui par lequel l'être humain reçoit le pouvoir de s'élever de nouveau à sa première origine, à Dieu.

Durant la mystère de la consécration en prêtre on souligne plusieurs fois la responsabilité éternelle du prêtre envers le Corps mystique et eucharistique de Christ. Il sera jugé d'après la manière dans laquelle il a su administrer la grâce donnée à lui⁵¹. Au Jugement, Christ demandera au prêtre Son Corps, mais non pas de ses mains, comme au début, mais de l'être des hommes confessés par lui. En fait, Il demandera ceux délivrés par le prêtre qui les a confessés par Son Corps.

L' évêque et le prêtre sont des précurseurs, mais ils sont et ensemble-marcheurs avec le meut parlant vers le Règne de Dieu. La structure de communauté de l'Église est l'une dynamique-ascensionnelle. Lui, non seulement que, par les Saints Mystères, il unifie les croyants entre eux et avec la Tête-Christ mais, d'une manière mystérieuse, il porte tous en soi. Le prêtre a le but de maintenir les croyants sur le chemin correct qui mène au Règne.

7. Le Mystère du Mariage

Le Mystère du Mariage, qui est prolongé et devient profond tout au long du mariage, provoque l'expérience de l'éternité dans l'amour sanctifié entre deux époux, homme et femme. L'amour dans un mariage dans Christ, évidemment quand il est consommé en tant que tel, n'est pas vu par les deux époux comme valable, authentique, que si les deux ensemble aiment Christ au-dessus de tout. Il est Celui Qui leur assure un amour stable jusqu'à la mort et qui maintient pour eux leur amour pur, car les époux sont conscients que, à part Christ, leur amour deviendra froid avec le temps ou restera dans

⁴⁹ Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2001, p. 275.

⁵⁰ *Molitfelnic*, Ed. IBMBOR, București, 2013, p. 142.

⁵¹ *Arhieraticon*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 81.

les limites de la nature humain⁵².

Seulement par le sacrifice de la propre personne l'amour surpasse la réalité éphémère de la condition terrestre et passe dans l'éternité. Le sacrifice est le signe que les deux époux se consacrent l'un à l'autre dans le monde et dans l'éternité, comme Christ et l'Église⁵³. Donc, si les deux époux portent *ensemble* la croix de Christ, ensemble ils partagent aussi Sa Résurrection.

D'autre part, la famille chrétienne est une préparation pour l'existence dans la communauté céleste. Le mariage devient une sorte de paradigme suprême ou une sorte de microcosme de l'unité de l'humanité entière. Il offre la plus généreuse opportunité par que deux hommes deviennent si étroitement liés entre eux.

VI. L'Église, pelerin vers le Règne par la croix et la résurrection. L'Église entre „déjà” et „pas encore”

C'est clair le fait que le temps que l'Église a jusqu'à la Parousie est le temps de la Croix, une Croix assumée, telle Dieu, avec de l'amour pour Dieu et pour les hommes. Le destin de l'Église est paradoxal: d'une part, elle est la mariée de Christ, aimée et honorée par Lui ; d'autre part, elle est appelée au sacrifice pour son Mari. De même, les croyants, comme membres de Christ, sont en même temps des fils de Dieu, mais aussi ceux qui sont sacrifiés pour le nom de Christ. Ceux qui portent la croix de Christ reçoivent l'honneur de la résurrection même dans ce siècle parce que la croix elle-même est honorée par Christ, et la croix donne déjà de la vie.

Par la croix de Christ, l'Église montre qu'elle maintient sa verticalité devant les ennemis de la vérité, en restant stable dans sa fidélité face à Dieu, et par le sacrifice, l'Église reste dans l'amour pour tous les hommes.

La permanente persécution de l'Église est un signe évident qu'elle n'est pas du monde, indiquant la vérité et son authenticité revendiquée, au-dessus de l'ordre de la monde⁵⁴.

Le mystère de la résurrection dans l'Église est présent et attendu en même temps. Le pouvoir du sacrifice et de la résurrection est expérimenté par les croyants par leur partage du corps eucharistique de Dieu et par leur propre sacrifice. La lumière de la résurrection est présente dans l'Église par sa sanctité et ses saints. Donc, la présence de la grâce de la résurrection dans l'Église est prouvée par sa possibilité d'une vie religieuse, donc par la spiritualité de l'homme comme préparation et anticipation de la

⁵² John Breck, *Căsătoria creștină și problema „genului”*, trad. Camil Dădărlat, în *Revista Ortodoxia*, no. III/2015, p. 170.

⁵³ Efeseni 5, 25. Voir et Andreea-Monica Chelu-Pogor, *Les rapports entre le Christ et l'Église selon Eph 5, 21-33, prototype du projet de vie commune et du salut des époux*, en *Revista Studii teologice*, no. 4/2014

⁵⁴ Ioan 15, 18-20.

résurrection dans eschaton⁵⁵.

Par le liturgique et la dynamique de sa raison établis par l'Église, le Carême apparaît comme un temps saint qui concentre en soi le chemin eschatologique de l'Église vers la Résurrection. Les jeûnes mêmes sont établis durant l'année d'une manière que l'homme n'oublie pas son vrai but ou la vraie destination de sa vie. De cette façon, les jeûnes ne sont autre chose qu'une conservation de l'homme dans la lutte pour la spiritualité, comme préparation pour la résurrection générale. D'ailleurs, le jeûne est recommandé par le Rédempteur comme modalité de préparation pour la rencontre de la Parousie.

Le martyre que l'Église a dû souffrir dans son destin a contribué à un renouvellement permanent du monde. Le martyre n'est pas d'autre chose qu'une preuve incontestable de la vérité du monde invisible.

Le monachisme, comme modalité de porter la croix, donc un martyre permanent, est aussi une mission qui continue la tension ascétique-eschatologique du Christianisme primaire par son attitude de ne pas se laisser déterminé par les mouvements de l'histoire et de ne pas se plier sur l'optique de la société. Les moines accordent leur existence au rythme de l'éternité de Dieu, et de signe principal de cette réalité sont les votes monacaux. La substance de ces votes est plus spécifique au Règne d'en Haut qu'à la vie dans le monde est justement pour cela le moine, en approfondant leur mystère, acquiert l'état et la modalité d'exister du Règne.

VII. L'Eschatologie finale. «La naissance de nouveau du monde» et la découverte de la cité de Dieu

1. La mort dans l'existence de la création et ses sens d'avant et d'après l'arrivée de Christ

Dans la vision des Parents, la mort du corps apparaît non pas tant comme une punition, mais même comme une bénédiction⁵⁶: Dieu protège l'homme en ordonnant la séparation de l'âme du corps, parce qu'il n'atteint pas, dans sa chute, l'état irrémédiable des démons ou la mort définitive de l'âme⁵⁷. D'ailleurs, la mort du corps représente un phénomène qui s'inscrit naturellement dans le nouvel état de la création d'après la chute.

La vraie tragédie de la chute consiste dans la mort de l'âme. Même le Rédempteur, de ceux qui étaient morts en corps dans Son temps, Il disait qu'ils n'étaient pas morts, et ceux qui vivaient en corps, mais leur âme ne recevait pas l'enseignement de la Vie, Il les a appelés morts.

⁵⁵ Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, p. 201.

⁵⁶ Sf. Grigorie De Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. pr. Grigore Teodorescu, Ed. Herald, București, p. 129.

⁵⁷ Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețeanu, Ed. Sofia, București, 2001, p. 137.

Jusqu'à la Résurrection générale, Christ n'a pas éliminé la mort corporelle de l'existence de l'homme, parce que ni même Lui n'a pas évité cette expérience, mais Il garde la victoire totale sur la mort, et aussi sur la diable, pour l'événement de la Parousie. Mais jusque-là, Dieu a changé le sens de la mort, parce que celle-ci devient une rédemption de la mort et séparation de dégradation et porte vers la voie vers Dieu. Même encore, la mort pour Christ et Ses commandements, est la garantie sûre du gain de l'éternité.

En faisant référence à la vie de l'âme après la mort, l'Église partage la continuité de l'existence de celle-ci, pour laquelle une nouvelle expérience commence, dans une autre dimension existentielle complètement différente.

2. La Fin du monde

Quand on parle de la fin du monde, on ne doit pas comprendre le sens absolu de cette expression, donc comme une entrée dans la non-existence de la création. Ce sera, véritablement, une fin, mais une fin de l'histoire, du temps accordé de Dieu à l'homme, une fin de la cyclicité du temps cosmique et de tous les tourments humains. Ce sera aussi une fin de toutes les créations humaines sur la terre. Toutes seront brûlées par le feu non-matériel de l'éternité céleste, parce que toutes fonderont quand elles vont toucher le nouveau siècle et tout prendra une autre apparence. C'est pourquoi, l'Église nous enseigne que toute la création ne sera pas détruite, mais transfigurée ou renouvelée.

La fin aura lieu dans l'union du temps et de l'éternité⁵⁸. C'est pourquoi la Fin peut être regardé comme un événement, puisqu'elle se réfère au monde dont le parcours dans le temps est défini par une chaîne d'événements et d'histoires, mais le caractère de cet ultime „événement” sera métahistorique, parce qu'il aura lieu par „l'invasion” du monde d'en Haut sur celui d'en bas, par l'Arrivée dans l'honneur de Christ accompagné par les pouvoirs célestes.

La fin du monde n'est pas le produit de celui-ci, donc elle ne sera pas provenu de lui-même, tel comme il n'a décidé ni son commencement et ni la rédemption de la chute d'Adam n'a pas été capable. Par la suite, la souveraineté absolue appartient à son Créateur et Il décide le moment propice à la Fin.

La transfiguration de toute créature sera réalisée au but de préparer un milieu adéquat à la nouvelle modalité d'existence de l'homme sauvé dans Christ⁵⁹. La grâce déifiée qui comblera l'être créé vu lui fondera la scorie grossière et le changera dans un être religieux, mais en aucun cas elle ne changera en plus la raison du cosmos et de chaque chose séparément⁶⁰.

À la différence de l'événement de la descente du Logos comme homme dans

⁵⁸ George Florovski, *op. cit.*, p. 304.

⁵⁹ Sf. Nicolae Cabasila, *Cuvântări teologice...*, p. 158.

⁶⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 39.

l'histoire, la Parousie ne sera plus un événement intégré dans la structure temporelle de l'histoire de l'humanité, non seulement par le caractère de „l'événement” en soi, mais aussi parce qu'Il apporte avec Soi le nouvel siècle du Règne. Christ viendra dans l'honneur du Père, c'est-à-dire en ayant la même honneur qu'a le Père. À ce moment on prouvera Sa déification et qu'Il est l'un avec le Père et du même honneur que lui, chose non-acceptée par les Juifs, mais aussi contestée au long de l'histoire par ceux qui L'ont regardé seulement comme un prophète, un homme ayant de la grâce ou d'une autre manière. C'est pourquoi, la Parousie sera un préambule du Jugement.

3. La Résurrection collective

La résurrection sera la dernière naissance de tout l'être rationnel et l'entrée de l'homme *complet* dans le Règne de Dieu⁶¹. En même temps, la résurrection signifiera aussi le passage de la connaissance matérielle à la connaissance non-matérielle.

Le principal argument que les Parents apportent pour soutenir la ré-composition de l'homme dans la résurrection est celui que dans l'état psycho-somatique où l'homme a travaillé son rédemption ou l'a rejetée, il recevra aussi les résultats de son choix et de son travail⁶².

4. Le Jugement Universel

Le caractère universel du Jugement se justifie par la volonté de Dieu de faire un jugement transparent, de manière que la vérité et la justice soient montrées à tous.

L'auteur de jugement sera Christ à cause aussi de sa qualité d'homme⁶³. En voyant Christ aussi comme un Homme, assis sur le trône du jugement, les hommes comprendront Sa divinité et Son égalité avec le Père.

Bien que Christ juge justement, Il ne Se séparera pas de Sa miséricorde⁶⁴. En d'autres mots, le Règne est plutôt le don de Dieu que le mérite des actions de l'homme. Pourtant, l'enfer n'est pas une modalité de vengeance de Dieu, mais surtout de Ses créatures, qui se sont séparées de Lui et restent dans une permanente farouchement.

5. La Cité de l'Empereur, le Jérusalem d'en Haut ou l'Église de Christ⁶⁵

À la Parousie, quand Dieu retournera vainqueur, Il donnera l'honneur due à Son Église qui lui a été fidèle dans tout ce temps. C'est pourquoi, Il la montrera à tous dans

⁶¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărățești*, p. 157.

⁶² Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, Partea a II-a, p. 193; Dumitru Stăniloae, *nota 286*, en Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 331.

⁶³ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri* (Filocalia, vol. II), p. 261.

⁶⁴ Dieu nous donnera le Règne „par Sa pitié”, cf. Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea profetului Isaia*, p. 68, et Sf. Isaac Sirul, *op.cit.*, p. 74.

⁶⁵ Apocalipsa 21, 2-4.

un honneur et une beauté indicible et elle recevra un repos permanent à côté de Dieu, elle qui au long des siècles n'a pas eu du repos et de la paix que pour de courtes périodes de temps. L'Église descendra du ciel, parce que là est l'habitation de son Mari et à Ses côtés se sont rassemblés tous ceux qui composent l'Église triomphante. Ici, l'homme retrouvera sa vraie cité dans la communion avec Dieu et avec les anges.

6. L'Union avec Dieu : repos et épektase. Le commencement pour la création de l'impérissable Huitième Jour

L'union des êtres dans Dieu n'est guère leur engourdissement. À part Dieu, Qui est immobile en Soi et ne se mouve vers rien d'autre supérieur pour S'accomplir parce qu'il n'y a pas cette autre chose, toutes les créatures rationnelles du Règne existent dans un mouvement perpétuel. Pourtant, si pour l'homme l'union avec Dieu aura un caractère dynamique, ce même état portera aussi le sceau du repos parfait. Il s'agit donc d'un état paradoxal : le repos de l'âme dans Dieu est en même temps un permanent étirage pour contenir l'immensité de la vie et de Son amour. C'est une insaturation du désir d'entendement et de compréhension de cette vie. Mais c'est un repos, car l'âme ne veut plus partir de Dieu, ne trouve pas quelque chose de meilleur à part Lui⁶⁶.

L'entrée dans le Règne de Dieu signifiera le début pour la création de l'éternel huitième jour⁶⁷, décrit par les Parents comme une synthèse du mouvement et du repos des créatures en Dieu, mais aussi comme *bonheur éternel*. La source inépuisable de ce bonheur sera la vue du *même Visage de Dieu*.

Au lieu de conclusions : Une sommaire évaluation du monde contemporain de la perspective de l'enseignement eschatologique de l'Église

Une analyse de l'état du monde d'aujourd'hui, de la perspective de son rapport face aux vérités eschatologiques chrétiennes enseignées par l'Église depuis deux millénaires, nous montre une réalité douloureuse qui définit l'humanité contemporaine. Si dans notre temps l'enseignement eschatologique correct de l'Église n'a pas de résonance concrètement, celui-ci a comme cause la dénaturation de la conception de l'homme contemporain sur Dieu et sur l'homme, mais aussi sur le monde, la mort et l'immortalité ou la vie éternelle.

L'homme contemporain est le résultat de l'humanisme inauguré dans l'époque illuministe et développé dans le libéralisme et le nihilisme, des courants qui aujourd'hui ont donné naissance à une idolâtrie moderne avec de forts accents immanentistes. De nos jours, de l'horizon d'idéal et d'intérêt de l'homme est exclue presque totalement toute trace de transcendent et on cherche fébrilement le caractère immédiat palpable qui produit des satisfactions corporelles diverses, mais superficielles. Dans ce sens, les

⁶⁶ Dumitru Stăniloae, *nota 460*, à Cuv. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 247.

⁶⁷ Sf. Vasile Cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, PSB 12, pp. 80-82.

vérités de croyance sont ajustées à un niveau inférieur correspondant à la vision de l'homme soi-disant libéral.

Dans l'époque actuelle, le déisme est l'hérésie présente dans tous les plans de la vie humaine⁶⁸. Par le déisme, on ne conteste pas la réalité de Dieu, mais l'on soutient une séparation de Lui de l'homme et de la création. De cette manière il apparaît une discontinuité de la liaison et du mouvement de la création avec toute son histoire vers son Créateur, qui nie et la condescendance permanente de Dieu vers Ses créatures. Naturellement, la dynamique eschatologique est annulée. La liberté absolue si invoquée ne produit plus à l'homme aucune soif pour un autre mode de vie dans le plan transcendant.

L'attitude de l'homme contemporain, face à la réalité où il vit physiquement, est due à l'inversion d'une hiérarchie considérée jusque récemment apodictique. Dans l'époque médiévale, le monde était vu par les chrétiens comme une hiérarchie au sommet de laquelle était Dieu, puis les anges et les créatures célestes, puis l'homme, suivi par la création (des poissons, des oiseaux, des animaux), et à la base étaient le monde minéral, la terre, et au-dessous, l'enfer avec les démons. Pour la postmodernité, cette hiérarchie était inversée, ainsi que dans la nouvelle hiérarchie produite par l'industrie publicitaire, le premier niveau est occupé par l'argent (l'or – le monde minéral), qui dicte les politiques corporatistes. Il suit puis le monde végétal ou les plantes, illustré par le soin écologique de l'homme pour un environnement propre. Dans cette nouvelle hiérarchie, même les animaux sont situés au-dessus de l'homme, chose facilement réalisable si l'on observe les politiques pour la protection des animaux⁶⁹.

Dans son attitude envers le monde, le christianisme orthodoxe est défini par un pessimisme positif ou constructif, dans le sens qu'il ne cherche pas l'instauration du règne céleste sur la terre, ni ne lutte pour créer une civilisation parfaite, puisque ce désir serait impossible à cause de l'homme soumis au pêché, mais, par les inconvénients de cette existence terrestre, il cherche le monde d'en Haut.

⁶⁸ H.-R. Patapievic, *Omul recent*, Ed. Humanitas, București, 20011, p. 73.

⁶⁹ Marius Nedelcu, „Conferință despre simbolistica modernă”, în *Ziarul Lumina*, 16 june 2016, an. VII, no. 139, p. 2.

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

Ciprian Iulian Toroczcai¹

Abstract:

Between 1941-1945, Mircea Eliade was culturally attached to Portugal. During this time he published several books and studies in which he was concerned about the issue of latinity. His reflections are both cultural-religious, but also political. The central theme is the special mission that the Romanians have to fulfill, the "Latinos of the Orient", both within the other Latin peoples, as well as within the whole universal culture. The present study analyzes these considerations, trying to show to what extent they are still current.

Keywords: Latinity, Romanian culture, Lusitanian-Romanian relations, Mircea Eliade

Introduction

Mircea Eliade was not only a historian of religions, but also a philosopher of culture. In the present study we will refer to him precisely in this position, presenting the way in which the scientist and the writer of Romanian origin considered Latinity as a matrix of the universal culture.

From the time of his youth, Eliade comes into contact with the cultural creations of the Latin countries. For example, although he will come to criticize the almost exclusive dependence of the Romanian intellectuality on the Francophone culture, he approaches "naturally" ² the French literature, science and philosophy. His passion for Honoré de

¹ Associated Professor, Lucian Blaga University of Sibiu, email: ciprian.toroczcai@ulbsibiu.ro

² Natale Spineto, *Mircea Eliade, historian of religion*, translated by Șerban Stati and Magdalena Ionescu, Curtea Veche, Bucharest, 2009, p. 62-63.

Balzac³ is acknowledged – about which he wanted to write a book, an unfinished project -, with articles about other French writers: Jean-Jacques Rousseau, Pierre de Ronsard, Jean-Henri Fabre, Denis Diderot, Romain Rolland, André Gide and so on. From the first years of the formation, a period marked by feverish, but chaotic readings, we can name readings from Montesquieu and Voltaire, from the Egyptologist Gaston Maspéro and from the sociologist Fustel de Coulange; his interest in French occultism and alchemy or orientalism and the history of religions leads him to such authors as Silvain Lévi, Paul Foucart, Solomon Reinach, Alfred Loisy, Étienne Gilson and Jacques Maritain.

This affinity of Eliade for the French culture will be doubled by intense readings in Italian (see the obsession for Giovanni Papini, which will be translated as a chapter in the novel *The Diary of a Short Sighted Adolescent*, or the scientific interest in the works of Vittorio Macchioro or Raffaele Pettazzoni), Spanish (José Ortega y Gasset) or, later, Portuguese. The latter will become accessible to him especially during the period when he was named culturally attached to the Romanian Embassy in Lisbon (1941-1945)⁴. It is a decisive period in the biographical and intellectual route of Eliade's life, because, on the one hand, it is in continuity with the conception he expressed, in the intense interwar journalistic period, on the Romanian culture, respectively of the place and the role of the Romanian culture in the world⁵; on the other hand, the Portuguese period also meant a change of vision (both on a personal and collective level), an attempt to appreciate the Romanian culture at European and even world level – and here his reflections on the connections with other Latin cultures, at which we will refer to in the following.

Romanians, " the Latinos of the East", and Salazar's Portugal

Named culturally attached (or secretary) at the Romanian Legation in Lisbon – after, for a very short period of time, he was press attached – Mircea Eliade proposed, as

³ See Mircea Eliade, *Memories*, 1907-1960, Humanitas, Bucharest, 1997, p. 60.

⁴ About this period see: Mircea Eliade, *Memories*, vol. 2, Humanitas, Bucharest, 1991, p. 55-80; Mircea Eliade, *The Portugal Journal and other writings*, volume 2, the second edition, Humanitas, Bucharest, 2007; Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, volume 2: From Bucharest to Lisbon (1934-1945), Criterion Publishing House, Bucharest, 2004, p. 368 and the following; Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade, The Prisoner of History*, translated by Monica Anghel and Dragoş Dodu, Humanitas, Bucharest, 2003, p. 396-432; Sorin Alexandrescu, *Mircea Eliade, From Portugal*, Bucharest, 2006.

⁵ Eliade's writings on this subject were reunited in Mircea Eliade, *Romanian Prophecy*, vol. 2, "Roza Vânturilor" Publishing House, Bucharest, 1990. In the Foreword to the first volume, Dan Zamfirescu emphasized Eliade's position as "a prophet of the Romanian people": "Up to Mircea Eliade, Romanian prophecy was not taken into account. ...Not the history of religions, not the scientist, not the exegesis of the myths of mankind fascinated the contemporaries, but the prophet Eliade ... Mircea Eliade's world prophecy is an extension of the Romanian culture in universality" (p. 7).

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

his first wish, to learn the Portuguese language, with which, according to his own confession, had been in contact since he was in India⁶. Then he came into contact not with political, but especially cultural, Portuguese personalities, which is part of a true "Romanian cultural strategy"⁷ outside. In the *Memories* there are mentioned the historian and the right-wing polemicist Alfredo Pimenta, the director of the Museum of Modern Art in Lisbon, the doctor Reinaldo do Santos, and the historian João Ameal, having close relations with Antonio Ferro, the Portuguese Minister of Propaganda, and with others in this ministry⁸.

As expected, Eliade best accomplished his cultural mission in writing. Between 1942-1944 he published several articles in the Portuguese newspapers, some of which later appeared in Spanish, and also in Madrid. The intention was to make some Romanian writers known (Eminescu, Iorga, Rebreanu, and so on), but in other articles some comparisons could be made between Romania and Portugal from the perspective of the wider context of Latinity⁹.

One of the most important studies published now is entitled "Latina gente e regina..." – a true study program regarding the Lusitanian-Romanian relations, respectively regarding Eliade's conception of the nature and the role of Latinity¹⁰. The title comes from a poem by Vasile Alecsandri, *Ginta latină e regină*, which had been awarded at the great poetry competition in Montpellier and illustrated the "golden age" of Latin solidarity, the one from 1870 to 1880.

⁶ Mac Linscott Ricketts, *Romanian Roots...*, vol. 2, p. 391, believes that Eliade never learned Portuguese so well as to write in this language, and the studies published in the Portuguese press would have been translated by someone else. This opinion is somewhat denied by Sorin Alexandrescu, cited works, p. 14, who wrote the following: "...Eliade did not know Portuguese before, but, knowing Italian, Spanish and French, he learned it quickly, out of sheer curiosity... During his four and a half years of residence in Portugal, Eliade could not have spoken (fluently) Portuguese – in the *Journal*, he admits that he spoke with some people in French - but he read enormously and, secondly, he referred to the Portuguese culture wherever he could do it". In fact, Eliade himself wrote on this subject a few decades later: in a note dated February 15, 1960, he confessed that he forgot 90% of Portuguese, although he can still read it without any difficulty. See Mircea Eliade, *Journal. Found pages: October 9, 1959-3 May 1962*, Tracus Arte, Bucharest, 2017, p. 62.

⁷ See Sorin Alexandrescu, cited works, p. 15.

⁸ According to Mac Linscott Ricketts, *Romanian Roots...*, volume 2, p. 373.

⁹ Sorin Alexandrescu points out that these studies and articles – in fact, popularizing – nevertheless attest Eliade as "a European literate", who, "wherever he is in Europe, writes about a" local "author in the same way, that is, from the perspective of the great European culture...". Sorin Alexandrescu, cited works, p. 16.

¹⁰ The study is found in Mircea Eliade, *Portugal Journal...*, volume 2, p. 283-291. Mac Linscotts Ricketts, *Romanian Roots...*, volume 2, p. 370, states that this study led to comments in the Portuguese press when it first appeared.

The main thesis of the study is that the French book industry, on which European culture was highly dependent at that time, did not translate and did not publish books representing the Latin spirit. Thus, important Russian, American, British, German, and even Dutch, Finnish, and Japanese writers were translated but not Portuguese, Spanish, Romanian, or Italian writers. Eliade is of the opinion that this fact is a symptomatic one: since the French writers themselves would not have "Latin spiritual values" (being oriented towards the liberal ideas of the French Revolution), it is not surprising that their publishers are not interested in writers from other Latin countries. This situation has as the main negative effect that the Portuguese, Spaniards and Italians do not know Romanian novelists, poets and philosophers, and vice versa.

Eliade names in his study some very talented Portuguese writers, with whom he had recently become acquainted, and gives the publicity the names of some outstanding Romanian novelists, who were not known to the European public because they had never been translated into French: on the one hand, a series of Portuguese writers ahead of Eça de Quieróz, and on the other hand, Liviu Rebreanu, Mihail Sadoveanu, Hortensia Papadat-Bengescu, Lucian Blaga, and so on.

The author's strategy of this study is that these authors should be translated, published and promoted much more than before, an important role in this process having "the individual initiative". First, it must be acknowledged that, "beyond the fact that we are not aware of the creations of the Latin spirit, we make an inaccurate idea of the virtues of Latinism itself." (In the sense that this concept is more "elastic" than it is commonly believed...) Then, "for a return to Mistral", it is necessary to eliminate "intermediaries" – in this case, the French book industry – because "the most important effort", the most fertile consequence for the future of all Latin countries *is to get to know each other directly* (emphasis added) by learning our languages, organizing a well-targeted translation campaign, encouraging our university students to devote themselves to Roman languages and cultures". However, it must be acknowledged that a direct knowledge of the Roman culture "does not improvise from day to day", and here a "personal initiative", doubled by enthusiasm would be needed, Eliade ending with optimism: "and I do not doubt that there will be enough initiative in every neo-Latin country so that this sample of expansion and the development of the Latin consciousness can start at any moment"¹¹.

Other important data regarding Mircea Eliade's conception of Latinity can be found in the two small books written during the "Portuguese period": *Os Romanos Latinos do Oriente* ("Romanians, Latinos of the East") and *Salazar and the revolution in Portugal*¹².

¹¹ *Ibidem*, p. 290-291.

¹² The two writings, the first initially written in Portuguese, the second in Romanian, are found in *Ibidem*, p. 7-218 and 219-280.

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

The first book was written between September 29 and December 4, 1942, at the level of the knowledge and of the bibliography from the early 1940s, representing "an epoch document", "a kind of summary or even a last vulgarization of the Romanian historiography before communism."¹³ In the preface of the Portuguese edition of the book, the author states that "the happiest way to write an introduction to the history of a people is to start with its geopolitics and to end with the study of its historical mission", and from this perspective "it would be interesting to write – one day a historical parallel between the Portuguese and the Romanians, the farthest Latin peoples from each other". As Sorin Alexandrescu stated, "we see here the almost obsessive idea of Eliade in most of his writings in Portugal, especially in the first two or three years, that of the parallelism between the two countries and a (partially) common mission of them in Europe, for example, the resistance against Islam and the dependence on a sea and a river, respectively": on the one hand, the Atlantic, which is the "lung of Portugal", and on the other, the mouths of the Danube and the Black Sea, which constitute "the point of support " for Romania.¹⁴

After that, as the same interpreter pointed out, "propagandistically, the text had to show ...that Romania and Portugal, although at the extremes of European Romanism and despite the differences between them, knew the same fate of small countries, dependent on the protectors, sometimes sympathetic, sometimes selfish: England and France for Portugal, France and Germany for Romania"¹⁵.

The guidelines of the exposition of the history of the Romanians by Eliade focus on those points that should have legitimized the politics of the national Romanian state: state continuity, the resistance of the Romanians against the invasions of the east and south-east or the permanent attempts to make a unitary state. Thus, the first part of the book deals with the origin and the formation of the Romanians, with an emphasis on the continuity in their present territory, that is, of "Greater Romania" before 1940. The second part of the book is entitled "Essential moments in the history of Romanians" and is centered on the idea of "a people without luck", doubled by that of the role of sacrifice of the Romanians. Finally, the last chapter refers to the spiritual life of Romania, and here Eliade distinguishes the two myths specific to the Romanians: the supreme sacrifice, in *Meșterul Manole*¹⁶, respectively the death-bride, in *Miorița*¹⁷. The characteristic of the Romanian culture is that everything is created for the moment, not for eternity, and this way of perceiving time explains the "drama" of Romanians" to live

¹³ Sorin Alexandrescu, cited works, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 27.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹⁶ ***, *Meșterul Manole*, Paideia, Bucharest, 2013. See also Lucian Blaga, *Meșterul Manole*, Agora, Bucharest, 2009; Octavian Goga, *Meșterul Manole*, Hoffman, Bucharest, 2018.

¹⁷ ***, *Miorița. Balade populare*, Cartex, Bucharest, 2007.

every moment as if it were the last of their lives." Regarding the value of the Romanian popular culture, the author concludes that "it is one of the most organic and substantial known in Europe". What differentiates the Romanian culture from other cultures is that the cultured art remains indissolubly related to the popular one, as it appears in the case of Cantemir, Eminescu, Hajdeu, Hodobescu, Pârvan, Blaga, Iorga, Creangă or Sadoveanu, and among younger authors like Arghezi .

The second book, "Salazar and the Revolution in Portugal", was written between November 19, 1941 and May 29-30, 1942, appearing at the Gorjan publishing house in Bucharest in 1942. The book draws a portrait of Salazar¹⁸, the Portuguese dictator of that time, centered on its moral and religious sides, a fact evident especially in the 13th chapter, entitled "A spiritual revolution"¹⁹. For our theme, however, a special importance has the preface of the book, a "true manifesto"²⁰ in which it is justified not only the reason for writing the book but also the whole activity of Eliade in the recent years. The central theme is the search for the answer to the question: "Is a spiritual revolution possible?"²¹

As stated, the idea that politics is subordinate to the spiritual has its foundation in Eliade's Indian experience. He himself confesses: "In Calcutta ... I discovered the spiritual possibilities of Gandhi's political activity, that spiritual discipline that allowed you to stand before the blows and do not respond. So was Christ ..."²² ". As for the answer to the above question, it is an affirmative one, as Eliade believes, a "spiritual revolution" had already taken place in Portugal. We find here a "Christian form of totalitarianism", because the state led by Salazar is based on the notions of person, not of individual, and of love, not of class hatred (as in Marxism). The Salazar state, in its capacity as a Christian and totalitarian state, is founded, "first of all, on love and on the replacement of the individual, of the citizen, with the family, an organic community then extended to the corporation and to the state"²³.

The fulfillment of this revolution, as the fulfillment of a national destiny, was possible only when Portugal ceased to be subjected to a "Europeanization" attempt. In other words, "Europe did not begin to take Portugal into account until this became itself

¹⁸ See António de Oliveira Salazar, *Doctrine and Action: Internal and Foreign Policy of the New Portugal, 1928–1939*, Faber and Faber, London, 1939; Michael Derrick, R.J. Stove, *The Portugal of Salazar*, Campion Books, New York, 1938; Hugh Kay, *Salazar and Modern Portugal*, Hawthorn Books, New York, 1970; Tom Gallagher, *Salazar: The Dictator Who Refused To Die*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 2020.

¹⁹ See Mircea Eliade, *Portugal Journal...*, volume 2, p. 175 and the following.

²⁰ Sorin Alexandrescu, cited works, p. 43.

²¹ Mircea Eliade, *Portugal Journal...* volume 2, p. 7.

²² Idem, *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude Henri-Rocquet*, translated by Doina Comea, Dacia publishing house, Cluj Napoca, 1990, p. 51.

²³ See Sorin Alexandrescu, cited works, p. 48.

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

". Why this? Because Europe can only be conveniently assimilated by the elite, Eliade believes, evoking the example of Spain for Corneille, of England for Voltaire or of Greece for Goethe. "But when nations as a whole try (or are forced) to imitate one or other of the European countries, borrowing systems of thought and governance, then they either wreck, or reach hybrid, weak creations, standard forms, which mean, beyond of their own sterilization, the death of Europe"²⁴.

As expected, some exegetes have seen here evidence of anti-Europeanism and anti-Westernism in Eliade, in the sense of a fold on the traditional local values²⁵. In fact, things are more nuanced, because the "local" does not oppose Eliade's universal, that is, the European one, but only another "local" way of taking on the European trends. This important clarification is made by Sorin Alexandrescu, who also distinguishes, based on Eliade's reflections, four "European" paradigms: 1. A maintenance in non-communicating local systems (a kind of anachronistic "Europe of ethnicities"); 2. The import of an abstract system of rules as a basis for its own modernization, which leads to "hybrid creations" and, in essence, to the discredit of Europe itself (a fact which is criticized by both Portuguese "fundamentalists" and Romanian "traditionalists"); 3. Cultivating an own synthesis, in which the local tradition, expressed in European language, becomes interesting for other European countries (a kind of "Europe of nations"); 4. Europe as a transnational system of all European countries²⁶. It is obvious that Eliade advocated for the third model, while the model that has prevailed, which we are experiencing today, is the fourth.

Another important idea of the preface is that, carrying out a "spiritual revolution", Portugal is a model for Europe in general and for Romania in particular. Thus, the "Portuguese model" is the proof of the success that Europe can become not only a continent of nations, but one of "Christian nations". "I think that I did not go too far away from the problems of our nation and of our time, revealing this book, which is about the recent history of a country from the other side of Latinity" – Eliade says. The "great turmoil of today" and the sacrifice of youth "are all reduced to the problem of the restoring or the disappearing of Europe, of this Europe that considers only those countries that do not betray their destiny and suppress their history". The Christian revolution committed by Salazar, through which Portugal was saved, it is a historical experience that "compels us – as Christians, as Latinos, as Europeans – to review a whole series of concepts: tradition, nation, freedom"²⁷.

²⁴ Mircea Eliade, *Portugal Journal*, volume 2, p. 10.

²⁵ See for example Marta Petreu, *An Infamous Past or the Rise of fascism in Romania*, Apostrof Publishing House, Cluj-Napoca, 1999, p. 344. The author thus opposes Eliade's so-called anti-Europeanism, the pro-European attitude of Emil Cioran.

²⁶ Sorin Alexandrescu, cited works, p. 49-50.

²⁷ Mircea Eliade, *Portugal Journal*... volume 2, p. 10.

The two principles that we find clearly expressed by Mircea Eliade regarding Latinity are: first, the need of the Latin peoples to support, cultivate and promote their own cultural values and their *people of culture*, without falling into the temptation of taking over foreign models; Secondly, the need for these Latin people, regardless of the spatial-temporal distance, to know their common cultural and religious background. These are two principles that Mircea Eliade will follow when he publishes studies and articles during his period as a diplomat in Portugal.

Dor and saudade

This article, published in 1942²⁸, starts from the finding that, in a book from 1914, *A saudade Portuguesa*, Michaelis de Vasconcelos searched for words similar to *saudade* in various other European languages, without referring to the Romanian word "dor" (In any case, the words found were only imperfect approximations). According to Eliade, not only that "dor" and *saudade* are almost synonymous, but they reflect the essence of the Romanian and Portuguese soul.

Almost all the study continues with an analysis of the rich meanings of the word "dor" in Romanian: it expresses that indefinable state of someone dissatisfied with the present and attracted by the past, by a certain place or by another person; it can be not so much a nostalgia for something, as it is a general melancholy of the man who realizes the situation of the man separated from God, thus alone in the universe ("the void of the human being abandoned in the world"); Finally, the yearning expresses a feeling of despair, but a despair that is not definitive, does not degenerate into a tragic one. Regarding *doina*, Eliade concludes that this popular song is the quintessential vehicle of yearning. But references to "yearning" are not only made for popular creation, but also for cultured Romanian poetry: see for example Eminescu's poetry *One wish alone have I* and the volume of lyrics by Lucian Blaga entitled *At the Courtyard of yearning*. "Although it is a term rich in metaphorical values – Eliade concludes – the yearning has not lost contact with the real world, it remains fixed in concrete. Whatever it is, passion or desire, thirst or hunger for real experience, all of these can be expressed in Romanian through the word yearning, which has become the expression of any desire and which implies the human being as a whole²⁹."

In connection with the writing of this article, Eliade affirmed that at its base was a re-reading of Eminescu's poetry, *One wish alone have I*, in which new meanings would have been found: not only the reintegration into the Cosmos, but also the desire to find, through death, his true cosmic family (waters, mountains, stars, forests) – so not only

²⁸ *Ibidem*, p. 327-335. „Dor-Romanian saudade” was initially published in Portuguese language in *Acção* no. 89, December 31, 1942.

²⁹ *Ibidem*, p. 335.

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

reintegration, but also "returning home to his own."³⁰ What we need to keep in mind is Eliade's intention to find and interpret common literary themes between two distant Latin cultures, the Romanian and the Portuguese. We have here the proof that the theoretical principles stated, regarding the identity of the Latin cultures, even separated by time and space, were not a statement without a real basis³¹.

Camões and Eminescu

In his *Journal*, Eliade made a passionate reference to the best known Portuguese writer, the poet Camões. In fact, during his time in Portugal, Eliade wrote an article referring to the latter and the most important Romanian poet, Mihai Eminescu³². The two national poets, the author believed, represented paradigmatic examples in the case of Latin culture, exemplary illustration of how, each in particular, enriched the "Latin genius". In other words, even if one was a Renaissance poet and the other a romantic poet, and even if the two were at a distance of three centuries, Camões and Eminescu were living proof of their reborn ability that Latinity also gave proof of: Latin peoples, creative peoples par excellence, owe this dynamism to its essential values - "language, faith, culture, human dignity". The creative traditions were those that transformed the native cultures into "spiritual values of universal circulation", because the Latin civilization was the one that made each local culture an "ecumenical culture".

Camões's role was mainly to duplicate, at a spiritual level, the Portuguese geographical discoveries. In a "revolutionary" act, "what Camões brought new to the universal culture was precisely the transformation in spiritual values of the *geographies* and experiences considered until then as" barbaric "and without any higher significance". (About the "Camões's revolution in its aesthetic and moral meaning" Eliade announces that he will write two studies, which have remained only at the project

³⁰ According to Mac Linscott Ricketts, cited works, p. 371.

³¹ As for the *saudade* – the Portuguese "yearning" – Eliade gives an emotional lyrical testimony about this state, which he experienced in Portugal. "Nowhere in any other country have I heard a call more melancholy, more heartbreaking than that of the nerd from Lisbon" - wrote Eliade, seeing here "the most perfect expression of *saudade*." This term is therefore not an invention of the Coimbra, of the poets and of the romantic travelers; it is really the proof of the essence of the soul of a people, and the Portuguese, we are told, "they are a sad people". The Portuguese encountered by Eliade are characterized by him as follows: "They are melancholy, they smile all the time, they are lost, they are as affable as all those who carry with them an unspoken sadness, for no reason". See Mircea Eliade, *Memories*, volume 2, p. 77-78.

³² Originally published in Portuguese, in 1942, in the *Acção* newspaper, it will later be reproduced in Romanian: Mircea Eliade, "Camões and Eminescu", in *Vremea* XVI (1943), May 9, no. 687, pp. 8-10. We used the text reprinted in Mircea Eliade, *Portugal Journal...*, vol. 2, pp. 292-302.

stage: *The island of love and mythical geographies*, respectively *Camões, an attempt at a philosophy of culture*.)

On the same plane as Camões is, Eliade thinks, the Romanian poet Mihai Eminescu, considered "one of the greatest lyrical geniuses of Latinity"³³. "The Latin genius is enriched by the poetic creation of Eminescu just as it was enriched by the creations of Camões", Eliade believes, because the first one "incorporated a vast and wild *terra incognita* and transformed into spiritual values experiences considered until then as lacking of significance". Especially the poem *Luceafărul*, but also in other of Eminescu's creations, make of the "barbarous geography" what was Dacia for the Romans, a specific *Weltanschauung*, expressing a "characteristic attitude in front of the Cosmos and of God"³⁴.

Eliade's reflections on the two national authors justify his remarks even from the beginning of the study, where it was stated that his intention will not frame neither in the comparative literary history nor in the critique of the influences, but in capturing the "spiritual values" that Camões and Eminescu embodied. According to Mircea Eliade, "the mental universe of Latinity is an expanding Universe, it is never the same, it never rests." Thus, under the sign of Latinity, the universality of Camões and Mihai Eminescu is always highlighted, being a common spiritual convergence, beyond their Portuguese and Romanian origin or their spatial-temporal distance.

Instead of conclusions

It is not to be believed that the interest in Latinity was a concern only in the Romanian or Portuguese period of Eliade. In a study published in a magazine in Spain in 1953, he expressed the universal relevance of the Romanian culture, of which the Romanian intellectuals had to be aware of, in a manner similar to that of his previous writings. First of all, from a cultural and spiritual point of view, Europe is not a monolithic bloc; in order to be able to "form new syntheses", it needs the orphic and Zalmoxian dimension that the Romanian culture carries in itself. Thus, with reference to the Aurelian withdrawal, when "the seed of Rome was not lost after leaving Dacia", Eliade wonders if Europe "*can still allow this second departure of Dacia today?* Being part, body and spiritual, from Europe, can we still be sacrificed without this sacrifice to

³³ About this Eliade will publish another article in Portuguese. It is reprinted, in the Romanian language, in Mircea Eliade, *Portugal Journal...*, vol. 2, pp. 303-315: "Eminescu – the poet of the Romanian race".

³⁴ This "cosmic Christianity" is a specific theme in a certain period of Eliade's cultural-religious conception, but its analysis would take us too far from the purpose of the present study.

The unity of latinity and the assumption of the Christian heritage as a socio-political ideal: about Mircea Eliade's Broken Dreams

jeopardize the existence and the spiritual integrity of Europe? It depends not only on our survival, as a nation, but also on the survival of the West.”³⁵

Unfortunately, Mircea Eliade's reflections remained unknown and unappreciated for a long time, both in Romania and Portugal. (We are able to mention only one exception here: a volume published in 2000, bilingual³⁶, in which, together with Eliade's study of "Camões and Eminescu", there were two chronological lists, useful for understanding the socio-historical and cultural context, in which the two lived, respectively fragments, in the Romanian and Portuguese languages, from *Luceafărul* and *Lusiada*.) And yet, in today's Anglophone predominance, these reflections are more current than ever. Latin countries must rediscover their common heritage, and on the other hand, seek to develop spiritually in relation to their "sisters." Beyond certain inaccuracies or political motivations tributary to the time³⁷, we believe that here is the importance of the message about the nature and the role of Latin in the universal culture, as seen by Eliade in Romania, from Portugal...

³⁵ Mircea Eliade, "The Destiny of Romanian Culture", in *Destiny. Journal of Romanian culture*, notebook no. 6-7, August 1953, pp. 19-32. The study is resumed in Mircea Eliade, *Romanian Prophecy*, vol. 1, p. 139-151, here p. 151.

³⁶ Idem, *Camões & Eminescu*, essay by Mircea Eliade and poetic anthology, prefaced by José Augusto Seabra, Libra Cultural Foundation, Bucharest, 2000.

³⁷ They are highlighted, among others, by Florin Țurcanu in his monograph, respectively by Mihai Zamfir. The latter underlined some of Eliade's shortcomings from this period: naive nationalism in the work dedicated to the history of Romanians – in fact, a "fiction" –, which he will then gradually detach from; idealization from the work on Salazar; Eliade's right-wing options, also extended to Lisbon, which it seems he will be unable to break for a long time, and so on, see Mihai Zamfir, "Mircea Eliade and Portugal", in Mircea Eliade, *Portugal Journal...*, vol. 1, p. 69-91.

PATRISTICA

PATRISTICS

Omiliile la Sfântul Ioan Botezătorul (CXXVII, CXXXVII, CLXVII, CLXXIII, CLXXIV și CLXXIX) ale Episcopului Petru Chrysologul

Dragoș BOICU¹

Abstract:

The personality of Saint John the Baptist is often evoked by the bishop of Ravenna, so that of the approximately 180 homilies preserved from Saint Peter, 13 are dedicated to the Forerunner of Jesus Christ. From these 13 sermons we render in Romanian translation the homilies focused on either to his tragic end or to his preaching and activity in the Jordan desert (CXXVII, CXXXVII, CLXVII, CLXXIII, CLXXIV and CLXXIX).

Keywords:

Peter Chrysologus, Ravenna, homiletics, Patristic exegesis, Latin Patristics

I

Personalitatea Sfântului Ioan Botezătorul este adesea evocată de către episcopul Ravennei, astfel încât din cele aproximativ 180 de omilii păstrate de la Sfântul Petru, 13 sunt dedicate Înaintemergătorului Domnului. Este foarte adevărat că ele sunt rostite cu anumite ocazii care au în centru fie momentul nașterii marelui proroc, fie sfârșitul său atât de sângeros.

¹ Dragoș Boicu, Asistent la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. E-mail: dragos.boicu@ulbsibiu.ro.

Există un grupaj de șapte cuvântări (Sermones 86-92) care expun zămislirea și nașterea Sfântului Ioan Botezătorul și care au fost rostite în preajma Crăciunului, potrivit tradiției „Adventului primitiv”, asupra căruia vom reveni într-o viitoare contribuție.

Pe lângă acest grupaj de predici care se concentrează asupra primului capitol din Evanghelia de la Luca – și care trebuie abordate în cadrul premergător Crăciunului –, în corpusul omiletic al Sfântului Petru Chrysologul mai întâlnim încă șase omilii ce tratează pasaje evanghelice care îl au în centru pe Înaintemergătorul Ioan.

Omilia	Titlu	Pericopă
CXXVII	De natale sancti Iohannis Baptistae	Mt 14, 3-11
CXXX VII	Ubi Iohannes convolat ad desertum	Lc 3, 2-14
CLXVII	[De iuiunio] secundus	Mt 3, 1-4
CLXXII I	De Iohanne Baptista et Herode	Mc 6, 14-28
CLXXI V	De eodem secundus	Mc 6, 21-25
CLXXI X	(De sancto Iohanne Baptista)	Mt 11, 3-9

Sermones CXXVII, CLXXIII și CLXXIV

Aceste trei piese au ca temă „nativitas sancti Iohannis Baptistae”, autorul referindu-se la nașterea întru veșnicie prin moartea martirică. Tăierea capului Sfântului Ioan este tâlcuită atât după varianta de la Matei, cap. 14 (Sermo CXXVII), cât și după cea de la Marcu, cap. 6 (Sermo CLXXIII și CLXXIV), aceste cuvântări fiind rostite, potrivit lui Franco Sottocornola, cu prilejul celebrării martiriului Sfântului Ioan, sărbătoare pe care misionarul xaverian o fixează în data de 24 iunie², ceea ce este foarte improbabil.

Cele trei omilii care prezintă uciderea Înaintemergătorului Ioan se mai remarcă și printr-o foarte studiată antiteză între portretul moral al Botezătorului, respectiv al lui Irod, între cele două zile de naștere (aniversarea lui Irod și nașterea întru veșnicie a lui

² Franco Sottocornola, *L' anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo*, Casena, 1973, p. 111, 303-304.

Ioan), între libertatea virtuții și robia păcatului, între sămânța femeii și cea a șarpelui care încearcă prin omorârea lui Ioan să pună capăt planului de răscumpărare al întregii zidiri (CLXXIV.4).

În general, nuanțele alese pentru a interpreta pericopele menționate se înscriu în linia comună a consensului patristic și exegeza episcopului Petru Chrysologul pare să urmeze îndeaproape modelul hrissostomic. Totuși, se pot constata și diferențe.

Una dintre ele ar fi motivul pentru care Sfântul Ioan consideră căsătoria lui Irod cu Irodiada o nelegiuire. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, această uniune e nepermisă pentru că nu are rolul unei căsătorii de levirat, chiar dacă Filip murise, întrucât lăsase un urmaș, pe Salomeea (*Omilii la Matei*, 48.3). În schimb Petru Chrysologul identifică nelegiuirea în faptul că Irodiada îl părăsise pe Filip, care încă trăia³, pentru a-l lua de soț pe Irod:

„Irodiada s-a grăbit să fie soție prin iubire nelegiuită celor doi frați, ca prin patimă să dezonoreze iubirea, ca să fie unită Irodiada cu Irod pentru a nu fi diferiți prin nume, cei ce erau asemănători în fărădelege, apucături și viață și să fie aduși împreună în cuvânt cei pe care rușinea i-a unit în fărădelege – deci această *Irodiadă voia să-l omoare* pe Ioan (*Mc* 6, 19)”. (CLXXIII.6)

Deși Ioan Gură de Aur îl consideră pe Irod principalul vinovat pentru acest adulter, Petru Chrysologul îl vede ca pe o unealtă docilă în mâna Irodiadei:

„Irod nu biruia sufletul femeii adultere și se deosebea de ea chiar în privința păcatului. Ea, ca să nu fie dovedită, căuta moartea celui ce o vădea, iar acela (Irod) urmărea să placă spurcatei și, fiind el însuși captiv (poftei), l-a arestat chiar pe un drept atât de mare și l-a ținut legat în temniță, pentru că cel vinovat nu putea să pronunțe lesne judecata împotriva unui nevinovat”. (CLXXIII.6)

Ca și Ioan Hrisostom, episcopul Ravennei nu folosește numele Salomeea⁴ pentru a o identifica pe fiica Irodiadei, dar folosește un derivat al numelui mamei ei (matronim genitival):

„Ați alergat în zadar Irod, Irodiada și fiica Irodiadei [Herodes, Herodias, Herodiadis], ale căror nume sunt unite nu prin afecțiune, ci în nelegiuire”. (CLXXIV.5)

Sermones CXXXVII și CLXVII

Petru Chrysologul insistă și asupra prediciei Înaintemergătorului așa cum este redată de către evangheliștii Luca (*Sermo CXXXVII*) și Matei (*Sermo CLXVII*).

Ajuns la maturitate, Sfântul Ioan se arată a fi un veritabil dascăl al pocăinței, atât în cuvânt cât și în faptă, mai ales că autoritatea învățaturii este confirmată prin însăși

³ Informație confirmată de *Antichități iudaice* a lui Iosephus Flavius (Cartea XVIII, Capitolul 5, 4)

⁴ Iosephus Flavius, *Antichități iudaice*, XVIII, 5, 4, vol. II, traducere și note de Ion Acsan, Hasefer, București, 2001, p. 456.

viețuirea sa (CLXVII.1). Dar receptarea acestei învățături a reprezentat o imensă provocare pentru poporul iudeu, dar, în mod surprinzător, și pentru creștinii contemporani episcopului Ravennei. Precum zămisirea Înaintemergătorului are loc la un apogeu al infertilității Elisabetei, la fel și lucrarea sa misionară se desfășoară într-un moment de profundă pustiire spirituală (CXXXVII.1), așa cum o relevă criza morală sugerată de pericopa de la Luca 3, 2-14. Dincolo de motivele recurente pe care le întâlnim în interpretarea acestui pasaj, cu adevărat inedit este modul în care Petru Chrysologul explică sintagma „pui de viperă” cu care sunt etichetați iudeii, episcopul însușindu-și viziunea lui Nicandru de Colophon († cca 170 î.Hr.) care în lucrarea *Theriaca*, descrie ritualul de împerechere al viperelor și apariția noii generații:

„*Pui de viperă*. Se spune că la zămislire vipera smulge capul partenerului prins între fălcile sale, ca prin sărutările însetate de sânge aceea să zămislească nu din afecțiune, ci din nelegiuire, și astfel își naște călăi pe fiii crimei sale potrivit unei legi a răzbunării, iar nu a naturii. Căci odraslele, zămislite din uciderea tatălui, scot hrana din sânge în loc de lapte și pretind răzbunarea asupra mamei. Căci se și spune că viperele distrug pânțele (mamei) și, deși încă nu au membrele dezvoltate, sfâșie cu furia unui adult sălașul infam al zămislirii, încât pentru a trăi înseamnă să nu-și vadă mama, care astfel i-a născut pe ei”. (CXXXVII.6)

Este destul de clar că ceea ce descrie episcopul este modul de reproducere ovovivipar. Dar dincolo de aceste amănunte herpetologice, este mult mai interesantă cheia de interpretare a expresiei „pui de viperă”:

„Ioan i-a arătat pe ei că sunt pui de viperă în sinagogă și astfel de fii au fost pentru aceasta. Dar când Hristos a venit (la sinagogă) cu dragostea de soț – cum zice Ioan: *Cel care are mireasă, este mire* (In 3, 29) –, cu îmbrățișarea și sărutările însetate de sânge ale lui Iuda, a fost pretins și cerut cu gura capul lui Hristos, când s-a spus: *Răstignește-L! Răstignește-L* (Lc 23, 21). De aceea, urmașii zămisliți printr-un astfel de sânge, sunt înarmați degrabă spre distrugerea maicii, ca să fugă din pânțele sfâșiate al sinagogii la glasul lui Ioan și să fie renăscuți la (starea de) fii ai lui Dumnezeu”. (CXXXVII.7)

Prin urmare, „puii de viperă” sunt acei potențiali creștini care se pregătesc să părăsească sinagoga și să îmbrățișeze Botezul.

Insistând asupra nevoinței celui care devine un prototip al ascetului Petru Chrysologul dezvoltă în Sermo CLXVII particularitățile viețuirii atât de austere a Sfântului Ioan. Aici se remarcă registrul simbolic în care sunt interpretate vestimentația, dar mai ales alimentația Înaintemergătorului, alcătuită din „lăcuste și miere sălbatică” (CLXVII.9).

Deși textul Scripturii pare cât se poate de clar la prima vedere, sintagma impune să zăbovim asupra acestui aspect alimentar, cu atât mai mult cu cât termenul „ὄκρίς”, respectiv corespondentul latin „locusta” ridică o serie de probleme de interpretare. Subiectul a fost amplu studiat de către cercetătorul american James A. Kelhoffer, căruia îi datorăm câteva studii și o monografie despre „dieta” Sfântului Ioan Botezătorul în

interpretarea patristică⁵, dar avem și în limba română o sinteză cuprinzătoare în notele adiționale ale Scripturii în ediția lui Dumitru Cornilescu (*Mt* cap 3, nota 1).

Plecând de la compararea textelor paralele *Mc* 1, 6 și *Mt* 3, 4, Kelhoffer constată că în versiunea mateiană lipsește participiul ἐσθίων care alături de imperfectul ἦν formează o conjugare perifrastică ce denotă obișnuința, dar nu caracterul exclusiv cum reiese din *Mt* 3, 4⁶. Deși sintagma ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον, respectiv *locusta et mel silvestre* ar putea fi luată ca atare, descriind un anumit regim de alimentație, aceste cuvinte conțin un anumit grad de ambiguitate care a permis Părinților Bisericii să le interpreteze diferit. Nici lăcusta אַרְבֵּה (arbeh), ori lăcusta-de-iarbă סֹלַם (solam) și nici greierele הָרְגוֹל (hargol), ori cossașul הָגָב (hagab), nu sunt considerate făpturi necurate și pot fi consumate: „Din acestea să mâncați următoarele: lăcusta și soiurile ei, solamul și soiurile lui, hargolul și soiurile lui, și hagabul cu soiurile lui.” (*Lev* 11, 22). În versiunea sa Bartolomeu Anania evidențiază într-o notă că acestea sunt „în fapt patru specii de lăcuste, din cele nouă care sunt menționate în Vechiul Testament și pentru care limbile moderne nu au echivalente lexicale pe măsură”⁷.

Încă din Antichitate⁸ majoritatea civilizațiilor din Nordul Africii, Orientul Mijlociu și mai ales Orientul Îndepărtat includ în obiceiurile alimentare și consumul câtorva specii de Acrididae din cele 11.000 cunoscute până acum.

Dar dacă James Kelhoffer diferențiază în detaliu nuanțele de interpretare ale autorilor creștini, nu pare să sesizeze o distincție destul de generică și superficială, și anume: în vreme ce sursele răsăritene insistă să interpreteze *akrides* ca element vegetal, în textele latine *locusta* indică invariabil insectele din ordinul Acrididae. De aceea nu ne miră faptul în Orient, încă în veacul al doilea Sfântul Ioan este prezentat ca un profet vegetarian. Astfel, *Evangelia apocrifă a ebioniților* [13.4] înlocuiește termenul ἀκρίς cu cel de ἐγκρίς (turte cu miere) [PG 41:428D]. Deși nu erau influențați de ebioniți se poate constata un relativ consens al Părinților răsăriteni că acele *akrides* reprezintă cu totul altceva decât insecte. Un comentariu pseudo-atanasian le interpretează în relație cu textul din *Eccleziast* 12, 5 și le asociază regnului vegetal⁹, iar Isidor Pelusiotul explică mai clar:

„Lăcustele (αἱ ἀκρίδες) pe care le mânca Ioan nu sunt insecte care seamănă cu scarabeii, așa cum cred câțiva care nu cunosc, ci sunt vârfuri de ierburi și plante

⁵ James A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist: „Locusts and Wild Honey” in Synoptic and Patristic Interpretation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 176, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

⁶ *Ibidem*, p. 5

⁷ † Bartolomeu Anania, nota b, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, p. 134, 2001.

⁸ James A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist*, p. 60-79.

⁹ Pseudo-Atanasie, *In Evangelium Matthaei*, PG 27:1365D: ὅτι δὲ καὶ ἡ βοτάνη τις ἐστὶν ἀκρίς λεγομένη.

(ἀκρέμονες βοτανῶν ἢ φυτῶν). Iar mierea sălbatică nu era vreun nectar de ierburi, ci era mierea de munte, produsă de albinele sălbătice, care era foarte amară, împotriva oricărei plăceri a gustului”¹⁰.

Aceeași idee o exprimă și în scrisoarea către Nil despre hrana Înaintemergătorului alcătuită din lăstari de plante și frunze (ἀκρέμοσι δὲ βοτανῶν καὶ φύλλων)¹¹.

Două omilii atribuite Sfântului Ioan Gură de Aur (CPG 4517 și 4614) fac și ele trimitere la hrana Sfântului Ioan Botezătorul prin sintagma lăstari de plante (ἀκρίδας βοτανῶν)¹². În schimb în textele autentice, Ioan Hrisostom reia în câteva rânduri pasajul scripturistic fără să dea impresia că *lăcustele* ar însemna altceva decât insecte¹³.

Teofilact al Ohridei (†1108) în *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei* reține și el că „unii zic că acridele sunt buruieni, alții că sunt muguri de copaci, adică poame sălbătice”¹⁴. Pe de altă parte, în *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu*, același ierarh pare să sugereze și sensul de insecte „din zburătoarele curate ale cerului”¹⁵. Ceva mai târziu în *Istoria Bisericească* (I.14) Nichifor Calist Xanthopoulos (†1335) spune că „Ioan s-a retras în pustii sălbătice, folosindu-se de părțile fragede ale pomilor ca hrană”¹⁶. O listă și mai cuprinzătoare a surselor grecești pe acest subiect găsim la Zoran Djurović.

În prima parte a secolului XX, această teză avea încă o serie de susținători, precum Kieferndorf care susținea că în textul de la Matei 3, 4 în loc de ἀκρίς ar fi trebuit să se găsească termenul ἄκρα (vârf, terminație, lăstar)¹⁷, sau Eisler care considera că termenul ἀκρίδας din Marcu 1, 6 reprezintă de fapt o formă coruptă a cuvântului ἀκρόδρνα

¹⁰ Isidor Pelusiotul, *Epistolae* I.132, PG 78:269.

¹¹ Idem, *Epistolae* I.5, PG 78:184.

¹² (Pseudo-)Ioan Gură de Aur, *In oraculum Zahariae redditum*, PG 50:786-787; *De poenitentia*, PG 59:762.

¹³ Zoran Djurović, „Le ἀκρίδες di Mt. 3, 4: ‘locuste’ o ‘vegetali’?”, în *Sabornost*, vol. II (2008), p. 55-56.

¹⁴ Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Matei*, ed. a II-a, Sofia, București, 2007, p. 163.

¹⁵ Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu*, ed. a II-a, Sofia, București, 2008, p. 57.

¹⁶ Nichifor Calist Xanthopoulos, *Historia ecclesiastica*, PG 145, col. 675-676.

¹⁷ Philipp Kieferndorf, „Seine Speise war Heuschrecken?”, în *Vegetarische Warte*, vol. 54 (1921), p. 188-189.

(poame din vârful crengilor)¹⁸. Izvoarele siriace indică și ele într-o proporție covârșitoare o alimentație exclusiv vegetariană în cazul Sfântului Ioan Botezătorul¹⁹.

O tendință similară se poate constata și în cazul mierii sălbatice care poate desemna atât produsul apicol din fauna spontană, dar și o sevă sau un sirop extras din diverși arbori specifici florei mediteraneene, în special smochini sau curmali²⁰. A existat desigur tentația de a considera μέλι ἄγριον drept o trimitere la *melagrion* (asphodel), plantă din familia crinilor, ale cărei rădăcini erau comestibile²¹.

Cert este că pentru Petru Chrysologul *locusta* îi desemnează pe cei ce îmbrățișează predica Înaintemergătorului și migrează din ținutul păcatului în țara iertării, în vreme ce miera îndulcește amărăciunea pocăinței (CLXVII.9).

Sermo CLXXIX

Ultima piesă a acestui set explorează semnificația confirmării pe care Sfântul Ioan o cere din partea Mântuitorului că El este Hristos, episod tâlcuit după versiunea mateiană, cap. 11. Sfântul Ioan Botezătorul, aflat deja în temniță, cere Mântuitorului această încredințare pentru a-și convinge proprii ucenici că abia acum l-au întâlnit pe veritabilul Învățător, iar Petru Chrysologul își imaginează o replică a Înaintemergătorului adresată celor ce-l bănuiesc de îndoială sau chiar necredință:

„Ioan zice: «Dacă pe când eram încă în pânțe am vestit pe dată că Hristos se naște, să fi fost oare acum cuprins de valul îndoielilor, auzind lucrările Lui, lucrările care îl mărturisesc ca Dumnezeu? Să nu fie! Pricina întrebării mele e aceasta: ucenicii mei, care au văzut cinstea de care mă bucur, care au fost admiratori ai vieții mele, care m-au auzit învățând pocăința, iertând păcatele, făgăduind venirea împărăției cerești în Cel ce avea să vină, s-au pregătit astfel să fie legați în lanțuri, să stea împreună cu mine în temniță, să ia parte la pedepse, și fie părtașii morții, încât nu l-ar fi văzut pe Domnul meu, pentru Care i-am pregătit pe ei. Ar fi urmat astfel pe învățătorul pocăinței, părăsind pe Dătătorul harului, ca prin necunoștință [să se considere] următorii mei, încât să nu știe că agoniseala robului aparține Stăpânului. Deci i-am trimis ca să le arăt cele cerești, să-i îndrum la cele dumnezeiești, să-i predau lui Dumnezeu, să-i restituie Ziditorului. I-am trimis ca din lucrările Lui să-L mărturisească pe Hristos, despre Care au auzit din cuvintele mele, și, urmând eu să mor, să nu piară și ei pentru Domnul meu. I-am trimis la Cel care știa bine de ce îi trimiseseam. I-am trimis la Cel ce cercetează inimile, i-am

¹⁸ Robert Eisler, „The Baptist's Food and Clothing”, în idem, *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' Recently Rediscovered 'Capture of Jerusalem' and Other Jewish and Christian Sources*, L. MacVeagh, New York, 1931, p. 236.

¹⁹ Sebastian Brock, „The Baptist's diet in Syriac Sources”, în *Oriens Christianus*, vol. 54 (1970), p. 113-124.

²⁰ James A. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist*, p. 93-96, 115-116.

²¹ Revah Rubin, „The Melagria: On Anchorites and Edible Roots in Judaeon Desert”, în *Liber Annuus*, vol. 52 (2002), p. 347-352.

trimis la Cel ce cunoaște inimile. I-am trimis la Cel care era în mine cu mine. I-am trimis, ca deslușindu-L pe [El drept] Dumnezeu din lucrări, să nu se smintească cu privire la umanitatea (Lui). I-am trimis ca să nu-i tulbure înfățișarea omenească pe cei pe care semnele puterii dumnezeiești trebuiau să-i întărească»". (CLXXIX.2)

Acest pasaj ne aduce aminte de Omilia a XXXVI-a la Matei a Sfântului Ioan Gură de Aur, și potrivit lui Alejandro Olivar, care a editat critic predicile lui Petru Chrysologul, reprezintă o dovadă incontestabilă că episcopul Ravennei a cunoscut și a folosit comentariul hrisostomic²².

Așa cum am arătat anterior multe din nuanțele alese pentru a interpreta aceste pericope menționate se înscriu în linia comună a consensului patristic, dar acest fapt nu înseamnă că Petru Chrysologul este lipsit de originalitate.

Predicile Sfântului Petru Chrysologul descriu viața și activitatea Înaintemergătorului într-un mod foarte accesibil auditoriului, fie că este vorba contemporanii săi sau de cei care îi citesc astăzi omiliile. Concise și aparent simple, textele episcopului din Ravenna intră foarte direct în subiect și fără un exces de figuri de stil ajung la miezul pericopei, care este adesea tălmăcită verset cu verset. Iar ritmul mai alert de parcurgere a pasajelor evanghelice de la Matei și Marcu pune foarte bine în evidență sobrietatea, austeritatea și noblețea Sfântului Ioan Botezătorul, confirmând prin fiecare frază că acesta „pe drept este cel mai mare dintre toți cei născuți din femeie”.

II

Omilia a CXXVII-a – Cu privire la nașterea [întru veșnicie] a Sfântului Ioan Botezătorul²³

1. Astăzi, în timp ce ni se arată virtutea lui Ioan și cruzimea lui Irod, cele dinlăuntru au fost tulburare, inimile tremură, vederea se întuneacă, mintea încremenește, auzul ne-a părăsit. Oare ce rămâne netulburat în simțirile omenești, când [cel ce e] culmea nelegiuirilor dă pierzării pe [cel ce este] culmea virtuților?

2. Zice (Scriptura): *Irod, prinzând pe Ioan, l-a legat și l-a pus în temniță* (Mt 14, 3). Ioan (era) școala virtuților, învățătura vieții, chipul sfințeniei, măsura purtărilor, oglinda fecioriei, slava curăției, pilda nestricăciunii, calea pocăinței, iertarea păcătoșilor, rânduiala credinței. Ioan (era) cel mai mare dintre oameni, deopotrivă cu îngerii, culmea legii, răsad al Evangheliei, glasul apostolilor, tăcerea prorocilor, luminătorul lumii, vestitorul Judecătorului, înaintemergătorul lui Hristos, mesagerul Domnului, martor al lui Dumnezeu, mijlocitor al întregii Treimi.

²² Alejandro Olivar, *Monitum in Sermonem 179*, în Peter Chrysologus, *Collectio sermonum*, ed. A. Olivar, CCL 24B, Turnhout 1975, p. 1084.

²³ Textul folosit pentru traducere este cel al ediției critice stabilite de către Alejandro Olivar în CCL 24B, și corectat de Gabriele Banterle în ediția *Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni / 3* [125-179], Biblioteca Ambrosiana/Citta Nuova Editrice, Milano / Roma, 1997.

3. Iar Irod e cel ce a profanat templul, a uzurpat preoția, a stricat ordinea, a spurcat puterea regală, a întinat cele ce aparțineau religiei, legii, vieții și moralei, credinței și rânduielii. Irod, ucigaș pentru cetățeni, tâlhar pentru nobili, jefuitor pentru aliați, hoț pentru casnicii săi, asasin pentru popor, omorător de fii, criminal pentru cei străini, ucigaș pentru propriile rude, a stăruit în setea de sânge vărsându-l cu cruzime pe pământ. De aceea a sorbit sângele cel sfințit al lui Ioan din pocalul imens al cruzimii. Dar să grăiască acum această pericopă:

4. Zice: *Irod, prinzând pe Ioan, l-a legat și l-a pus în temniță*. Cel ce a dezlegat lanțurile păcătoșilor, e legat cu lanțurile păcătosului, ca să nu lase loc iertării, fiind legată iertarea. *L-a legat și l-a pus în temniță*. Irod, tu ai făcut adulterul și Ioan Botezătorul a mers la temniță? Astfel judecă pârâtul stând în locul judecătorului, persecutorul nevinovăției în locul apărătorului? Unde, mă rog, e măcar aparența lucrurilor? Unde e reputația? Unde e cinstea? Unde e aprecierea magistratului public? Desigur, unde e Dumnezeu? Unde e omul? Unde e porunca cerească? Unde e legea? Unde e dreptul naturii înseși? Irod, la fel sunt toate tulburate prin lucrarea ta, prin judecata ta, prin porunca ta.

5. Zice: *prinzând pe Ioan, l-a legat și l-a pus în temniță*. Irod, pe tine te urmărește pricina de judecată, lanțurile te învinovătesc pe tine, temnița te acuză pe tine, nedreptățile pricinuite în public lui Ioan te vădesc pe tine. Cel ce caută motivul arestării, descoperă în tine vina ce trebuia osândită, precum și (pedeapsa) ce trebuia îndurată pentru [nedreptățirea lui] Ioan. Ioan, cel ce e cunoscut lumii după renume, recunoscut prin virtute, preacinstit prin sfințenie, în timp ce îi aduce la sine pe cei care cercetează nedreptățirea sa, face ca incestul tău să fie cunoscut tuturor, face ca rușinea să devină publică chiar prin tine, căci muștrarea făcută în taină nu a putut să te îndrepte.

6. Ioan l-a muștrat pe Irod prin sfaturi, nu cu acuzații, a vrut să-l îndrepte, nu să-l piardă, dar Irod a preferat să piară decât să se întoarcă. Libertatea nevinovăției devine foarte periculoasă pentru cel captiv în nelegiuiri. Virtutea se opune celor plini de vicii, sfințenia este detestabilă pentru profanatori, neprihănirea e dușmana nerușinării, nestrăciunea e pedeapsa celor corupți, înfrânarea e potrivnica celor lipsiți de moderație, mila este de nesuportat pentru cei cruzi, credința pentru cei lipsiți de evlavie, dreptatea pentru cei nedrepti. Evanghelistul dovedește aceasta când spune: *Ioan îi zicea lui: Nu ți se cuvine s-o ai de soție pe femeia lui Filip, fratele tău (Mc 6, 18)*. Iată motivul pentru care Ioan îi stă împotrivă. Cine îi muștră pe cei răi îi ofensează. Cel ce îi învinovățește pe nelegiuiri îi atacă. Ioan spunea ceea ce era propriu Legii, ceea ce (era) propriu dreptății, propriu mântuirii, și în mod cert nu ceea ce era propriu urii, ci specific iubirii; iată ce fel de recompensă obține de la cel necredincios pentru credință.

7. Zice: *Voind să-l ucidă, s-a temut de mulțime (Mt 14, 5)*. Lesne se îndepărtează de dreptate cel ce astfel de în situații nu se teme de Dumnezeu, ci de oameni. Această teamă poate amâna posibilitatea de a păcătui, dar nu poate înlătura voința [de a comite păcatul]. De aceea, pe cei ce i-ar opri de la nelegiuire, îi face chiar mai porniți spre

nelegiuire. Doar teama de Dumnezeu este cea care îndreaptă mințile, alungă nelegiuirile, păzește neprihănirea, conferă continua capacitate [de a face binele]. Dar să ascultăm însăși pătimirea fericitului Ioan.

8. *Iar prăznuind Irod ziua lui de naștere, fiica Irodiadei a jucat în mijloc și i-a plăcut lui Irod. De aceea, cu jurământ i-a făgăduit să-i dea orice va cere. Iar ea, îndemnată fiind de mama sa, a zis: Dă-mi, aici pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul. Și regele s-a întristat, dar, pentru jurământ și pentru cei care ședeau cu el la masă, a poruncit să i se dea. Și a trimis și a tăiat capul lui Ioan, în temniță. Și capul lui a fost adus pe tipsie și a fost dat fetei, iar ea l-a dus mamei sale (Mt 14, 6-11).*

9. Ați auzit, fraților, câtă cruzime e născută din poftă. *Și capul lui a fost adus pe tipsie.* Casa se preschimbă în arenă, masa ajunge tribună, invitații devin spectatori, ospățul se transformă în nebulie, mâncarea devine ucidere, vinul se preschimbă în sânge, o îngropare se alătură aniversării, de ziua nașterii (unuia) este arătat apusul (altuia), ospățul e preschimbat în asasinat, instrumentele intonează tragedia secolelor. Întră bestia, nu copila; umblă cea sălbatică, nu femeia; își răvășește coama în bucle, nu părul; își deschide membrele încovoiate, crește cu sporirea furiei, devine mai mare prin cruzime, nu prin [dimensiunea] trupului, și această fiară neobișnuită rage cu gura, scrâșnește din dinți, nu e lovită de fierul [sabiei], ci îl mânuiește. Zice: *îndemnată fiind de mama sa și slobozind sâgeata din pieptul mamei, ca o nouă bestie, disprețuind prada trupului, cere chiar capul, urmând să-l mutileze.*

10. Dar nimeni să nu considere că noi vrem să vă ținem discursuri despre unele ca acestea: noi nu vrem să vă ținem discursuri, ci să strigăm ca bucuriile festivităților voastre să fie moderate, iar petrecerile și aniversările voastre să păstreze măsura în [manifestarea] veseliei, Hristos să ia parte la banchetele voastre, să se prânzească în prezența Ziditorului, însăși natura ospățului pe care îl ținem să fie onorată prin decență, fericirea mesei voastre să ajungă la cei sărmani, familia voastră să danseze cu rânduiala nevinovăției. Să înceteze luxul, să fie înlăturată risipa, pacostea dansatoarelor, ademenirea cântăreților, înfierbântările voluptății, îngreunările stomacului, rătăcirile minților să fie lepădate împreună cu ospetele Irodiadei, ca bucuria voastră de acum să ajungă la fericirea veșnică.

11. Astăzi, fraților, am dedicat cuvântul lui Irod pentru ca ascultătorul să înțeleagă îndeajuns cât de mare este fericirea mucenicului, când află nefericirea persecutorului. Chiar și așa se cuvine ca noi să știm că Ioan s-a născut din moartea sa, iar Irod a murit din [felul în care a petrecut] aniversarea zilei sale de naștere.

Omilia a CXXXVII-a – Când Ioan s-a îndreptat în grabă spre pustie

1. După ce prin plugul Legii și jugul cultului s-a epuizat rodnicia pământului iudaic, fericitul Ioan a alergat spre pustiul neamurilor, aprinzând spinii nelegiuirilor cu focul duhului, doborând pomii neroditori cu securea răzbunării, dărâmând colinele aspre

ale mândriei, ridicând văile umilinței, nivelând și pregătind toată întinderea pământului cu iscusita unduire prin aluviunile revărsării, supunându-l udării Iordanului și astfel pregătește vastele câmpuri pentru sămânța evanghelică și le face roditoare.

2. Zice [Scriptura]: *a fost cuvântul lui Dumnezeu asupra lui Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie. Și a venit el în toată împrejurimea Iordanului, propovăduind botezul pocăinței, spre iertarea păcatelor* (Lc 3, 2-3). *A fost cuvântul Domnului, întrucât Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi* (In 1, 14). *Asupra lui Ioan*. De ce nu către Ioan, ci asupra lui Ioan? Pentru că *Cel ce vine din cer este deasupra tuturor* (In 3, 31). *A fost cuvântul lui Dumnezeu asupra lui Ioan*. Pentru că Ioan este glasul, dar Dumnezeu este Cuvântul. *A fost cuvântul lui Dumnezeu asupra lui Ioan*: Dumnezeu [a venit] asupra lui Ioan, Stăpânul asupra robului, Cuvântul asupra glasului.

3. Dar tu îmi zici: de ce glasul premerge Cuvântul? Îl precedă, dar nu îl depășește. Premerge spre supunerea față de Cel ce urmează (să vină), nu spre dovada propriei puteri. Glasul nu este Judecătorul însuși, ci este vestirea judecății. Cuvântul judecă, iar glasul vestește; puterea se referă la cel ce poruncește, nu la cel ce o vestește. Dar glasul însuși mărturisește, dovedește și afirmă; vestitorul însuși strigă: *Cel ce vine după mine este mai puternic decât mine* (Mt 3, 11). Cum? Pentru că în mine [i.e. Ioan] e doar înfricoșarea, dar în acela [Hristos] este judecata.

4. *A venit el în toată împrejurimea Iordanului*. A venit la Iordan, pentru că acum apa din vasele de piatră [pentru spălările rituale] nu mai putea curăța murdăria iudaică, ci (de-abia) râul – precum este scris: *Erau, zice, vase de piatră, puse pentru curățirea iudeilor* (In 2, 6). A venit la Iordan ca să adape penitenții cu apă, nu cu vin. *Și a venit el în toată împrejurimea Iordanului, propovăduind botezul pocăinței, spre iertarea păcatelor* (Lc 3, 3). Iertarea era în puterea lui Ioan, dar nu era iertare fără pocăință, ci dobândită prin regrete, era leacul amar pentru durere, era botezul care înlătură vina, dar care nu șterge conștiința. Și pentru ce să mai spunem multe? Prin botezul lui Ioan omul a fost curățat spre pocăință, dar nu înaintat spre har. Și cu adevărat Botezul lui Hristos astfel renaște, astfel transformă, astfel face un om nou dintr-unul vechi, încât acela – care, (devenit) ceresc din pământesc, deține deja cele cerești și dumnezeiești – să nu mai știe cele trecute, să nu-și mai reamintească cele vechi. De aceea, fiului întors după desfătare tatăl i-a redat haina cea dintâi a nemuririi, îi pune inelul libertății, junghie vițelul îngrășat, preschimbă apele pocăinței în vinul harului, ca pocalele de vin să sature la ospățul harului chinurile conștiinței, gemetele pocăinței, plângerile păcătoșilor, trezia Domnului să înlăture beția cupei, cum zice prorocul: *Paharul Tău este adăpându-mă ca un puternic* (Ps 22, 5). Iar pe cât de rușinoasă este beția pământească, pe atât de frumoasă și foarte limpede este beția cerească.

5. *Deci zicea Ioan mulțimilor care veneau să se boteze de el: Pui de vipere, cine v-a arătat să fugiți de mânia ce va să fie? Faceți, dar, roade vrednice de pocăință și nu începeți a zice în voi înșivă: Avem tată pe Avraam, căci vă spun că Dumnezeu poate și*

din pietrele acestea să ridice fii lui Avraam. Acum securea stă la rădăcina pomilor; deci orice pom care nu face roadă bună se taie și se aruncă în foc (Lc 3, 7-9).

6. *Pui de vipere.* Le reproșează prin pildă, îi înfierează prin comparație, descoperă prin prefigurare, pentru a putea să le preschimbe nu doar obiceiurile, ci natura însăși a odraslelor veninoase. *Pui de vipere.* Întrucât răutatea i-a născut și transfigurat în vipere pe oamenii pe care Dumnezeu i-a creat și i-a făcut fii ai lui Avraam; iar pe cei zidiți, pe care bunătatea i-a umplut de dulceața cerească, necredința i-a făcut să iubească vomăturile mortale, ca să verse veninul șerpilor, și printr-o îngrozitoare pildă să fie zămisliți din moartea tatălui și să se nască prin moartea mamei. *Pui de viperă*, odraslele nerecunoscătoare naturii, a căror naștere reprezintă distrugerea tatălui lor, a căror viață înseamnă moartea părintelui. *Pui de viperă.* Se spune că, la zămislire, vipera smulge capul partenerului prins între fălcile sale, ca prin sărutările însetate de sânge aceea să zămislească nu din afecțiune, ci din nelegiuire, și astfel își naște călăi pe fiii crimei sale potrivit unei legi a răzbunării, iar nu a naturii. Căci odraslele, zămislite din uciderea tatălui, scot hrana din sânge în loc de lapte și cer răzbunarea mamei. Căci se și spune că viperele distrug pânțele (mamei) și, deși încă nu au membrele dezvoltate, sfâșie cu furia unui adult sălașul infam al zămislirii, încât pentru a trăi înseamnă să nu-și vadă mama, care astfel i-a născut pe ei.

7. Mănați (să vorbim) mai pe larg despre imaginea și chipul comparației pe care Sfântul Ioan o face, am descris (numiri) care nu sunt proprii jignirii, ci adevărului, căci iudeii astfel sunt numiți de acela. Fraților, Ioan i-a arătat pe ei că sunt pui de viperă în sinagogă și astfel de fii au fost pentru aceasta. Dar când Hristos a venit (la sinagogă) cu dragostea de soț – cum zice Ioan: *Cel care are mireasă, este mire* (In 3, 29) –, cu îmbrățișarea și sărutările însetate de sânge ale lui Iuda, capul lui Hristos a fost pretins și cerut cu gura (sinagogii), când s-a spus: *Răstignește-L! Răstignește-L* (Lc 23, 21). De aceea, urmașii zămisliți printr-un astfel sânge, sunt înarmați degrabă spre distrugerea maicii, ca să fugă din pânțele sfâșiat al sinagogii la glasul lui Ioan și să fie renăscuți la (starea de) fii ai lui Dumnezeu.

8. *Pui de vipere, cine v-a arătat să fugiți de mânia ce sa va să fie?* (Lc 3, 7). Care e mânia ce va să fie? Aceea care nu are sfârșit, care nu-l eliberează pe om la moarte, ci îl leagă, și nu îi mai îngăduie să aibă nădejdea iertării, odată ce îl va socoti [vinovat] de pedeapsa iadului. *De mânia ce va să fie. Pui de vipere.* Cei muștrați astfel își cunosc și păcatul și descendența și de aceea ei răspund zicând: *ce să facem ca să ne salvăm?* (cf Lc 3, 10). *El răspunzând le-a zis lor* (Lc 3, 11). Fraților, mă tem să spun ceea ce urmează a fi zis, ca nu cumva să-i facă de-a dreptul sfidători pe ascultătorii pe care astăzi îi văd disprețuitori. Ce să fac? Mă tem să spun, dar să tac nu pot. Credința mă împiedică de la una, dar folosul (vostreu) mă îndeamnă la alta: credința, ca nu cumva cel ce ascultă să cadă [sub pedeapsă] întrucât disprețuiește; folosul, ca nu cumva neauzind ce trebuie să facă și prin această (tăcere) să-l ofenseze pe dascălul (pocăinței). Fraților, am să vorbesc ca și cel gol să se îmbrace, dar și eu să mă golesc [de frământările mele].

9. Zice: *Cel ce are două haine să dea celui ce nu are și cel ce are bucate să facă asemenea* (Lc 3, 11). Crezi oare că cere atât cât trebuie cel ce cere una din două haine? Nu cere îndeajuns, pentru că nu cere nestemate, ci haină; nu aur, ci pâine. Și dacă e vinovat cel ce nu va da una din cele două haine, cu cât mai mult este cel ce va refuza [să dea] una din mai multe? Deoarece acela își încuie veșmintele sale și încuie pâinea, ca cel sărac să moară de foame și să piară de frig. Acesta nu își păstrează hainele, ci le ruinează; nici nu le încredințează precauției, ci mormântului. Cel ce îl refuză pe sărman dă (haina) moliilor, și din pricina veșmintelor sale el însuși urmează să-și devoreze trupul, cum zice Domnul: *Viermele lor nu va muri* (Is 66, 24). Pentru că foamea sărmanului îl lovește pe Hristos, durerea omului ajunge la inima lui Dumnezeu, geamătul celui întemnițat pătrunde în cele dinlăuntru ale lui Hristos, batjocorirea celui neajutorat se revarsă spre nedreptățirea Ziditorului său, mărturisind El însuși când zice: Flămând am fost și nu mi-ați dat să mănânc, gol am fost și nu m-ați îmbrăcat (Mt 25, 42-43).

10. *Au venit și vameșii zicând: noi ce să facem?* (cf Lc 3, 12). Să audă vameșii: *Nu faceți nimic mai mult peste ce vă este rânduit* (Lc 3, 13). Iată lucrul care îl face vinovat pe vameș: *Nu cereți mai mult*. Cel ce cere mai mult nu este colector al tributului, ci al înșelăciunii. Să cunoască cât de vinovat este înaintea lui Dumnezeu cel ce confiscă bunurile celui falit și sărman; prin înșelăciunea sa îl umilește și îl epuizează tot mai mult, și adaugă și sporește cele nedatorate pentru cel ce de-abia poate (plăti) cele datorate.

11. *Au venit și ostașii zicând* (Lc 3, 14). Să audă și soldații (de astăzi) ce a răspuns acest dascăl chiar ostașilor care-l întrebau: *Dar noi ce să facem? Și le-a zis: Să nu asupriți pe nimeni, nici să învinuiți pe nedrept, și să fiți mulțumiți cu solda voastră* (Lc 3, 14). Adevăratul ostaș este cel ce nu asuprește, ci apără, cel ce nu învinuiește, ci respinge acuzația, cel ce așteaptă solda împăratului și nu se dedă la jefuirea cetățenilor.

12. Fericitul Ioan învață cele dumnezeiești în așa fel ca să nu tulbure cele omenești. Întărește statul, nu îl slăbește. A dovedit că cele ce le învață sunt rânduite de Dumnezeu, că are puterea să facă și să păstreze dreptatea. Iar că ar fi (diferențe) între botezul lui Ioan și botezul lui Hristos, tăcem acum întrucât ar trebui explicat pe larg.

Omilia a CLXVII-a – A doua despre post²⁴

1. Fericitul Ioan a venit la noi la timpul potrivit al postului ca dascăl al pocăinței: dascăl în cuvânt și în faptă. Adevăratul învățător arată cu exemplul (personal) ceea ce sădește cu cuvântul. Învățătura ține de cunoaștere, dar autoritatea învățăturii constă în viață. Împlinind cele ce învață, face auditoriul supus. A învața prin fapte e singura normă a doctrinei. Învățătura prin cuvinte e știința, în timp ce virtutea e (învățătura) prin fapte. Deci știința adevărată e aceea care a fost îmbinată cu virtutea. Aceea, aceea e dumnezeiască, nu omenească, cum arată evanghelistul când zice: *cele ce a început Iisus*

²⁴ Titlul cuvântării este reconstruit după cel al Omiliei CLXVI, cf. CCL 24B, p. 1019.

a face și a învăța (FA 1, 1). Când învățătorul face cele pe care le învață, pregătește prin auzire și formează prin exemplu.

2. În zilele acelea, a venit Ioan Botezătorul și propovăduia în pustia Iudeii, spunând: Pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor (Mt 3, 1-2). Pocăiți-vă! De ce nu mai degrabă „Bucurați-vă”? Bucurați-vă mai degrabă pentru că cele dumnezeiești urmează celor omenești, cele cerești în locul celor pământești, cele veșnice în locul celor vremelnice, cele bune în locul celor rele, cele sigure în locul celor incerte, cele frumoase în locul celor grele, cele ce rămân în locul celor ce pier. S-a apropiat Împărăția Cerurilor. Pocăiți-vă! Să se pocăiască deplin, să se pocăiască cel ce preferă cele omenești în locul celor dumnezeiești, care vrea să slujească lumii în loc să aibă stăpânirea lumii alături de Stăpânul lumii. Să se pocăiască cel ce a preferat mai degrabă să piară cu diavolul decât să împărasească cu Hristos. Să se pocăiască cel ce a vrut să fie prizonierul viciilor fugind de libertatea virtuților. Să se pocăiască, și să se pocăiască îndeajuns cel ce s-a predat morții în loc să-și păstreze viața.

3. S-a apropiat Împărăția cerurilor. Împărăția cerurilor e răsplata celor drepti, judecata celor păcătoși, pedeapsa celor nedrepti. Deci, fericitul Ioan, care a vrut ca judecata să fie precedată de pocăință, a vrut ca păcătoșii să nu aibă parte de judecată, ci de răsplată, a vrut ca cei necredincioși să intre în Împărăție, nu în pedeapsă. S-a apropiat Împărăția cerurilor. Și atunci Ioan a anunțat apropierea Împărăției cerurilor când lumea fiind încă la o vârstă fragedă căuta să crească. Dar zicem că Împărăția cerurilor este deja mai mult decât apropiată acum, când lumea ostenită fiind de extrema bătrânețe, e golită de puteri, îi cad mădulele, își pierde simțirile, este apăsată de dureri, respinge leacul, moare vieții, trăiește cu boli, își strigă slăbiciunea, dă mărturie despre (propriul) sfârșit.

4. Deci suntem mai răi decât iudeii noi care urmărim lumea ce fuge, noi care uităm de timpurile viitoare, noi care râvnim după cele prezente, noi care nu ne temem deși stăm deja așezați la judecata însăși, noi care nu-l întâmpinăm pe Domnul ce a venit deja, noi care dorim să păstrăm moartea în loc să voim învierea morților, noi care vrem să fim robi, dar nu dorim să împărțim, de vreme ce amânăm pe cât posibil împărăția pentru Domnul nostru. Unde e acel: „Când vă veți ruga, spuneți: *Vie împărăția Ta*”? Deci mai mare e folosul pocăinței pentru noi și trebuie folosit felul leacului după soiul răni.

5. Să ne pocăim, fraților, să ne pocăim degrabă, pentru că deja nu mai avem timp, deja ceasul ni se apropie de sfârșit, iminența judecății împiedică prilejurile de ispășire. Pocăința să alerge, ca să nu i-o ia înainte judecata, de vreme ce Domnul încă nu a venit, și ne așteaptă încă, și faptul că întârzie (arată) că dorește ca să ne întoarcă pe noi la Sine, nu să (ne) piardă, căci cu o astfel de dragoste întotdeauna a grăit: *Nu vreau moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu (Iez 33, 11)*. Să ne pocăim fraților, și să nu ne speriem de limitele timpului. Creatorul timpului nu știe să fie constrâns de timp. Aceasta o dovedește tâlharul din Evanghelie, care pe cruce și în ceasul morții a smuls iertarea, a înșfăcat viața, a năvălit în rai, a pătruns în Împărăție.

6. Și noi fraților, care nu căutăm de bunăvoie răsplata, să dobândim virtutea de nevoie; să fim judecătorii noștri, ca să nu fim judecați; să dăm dovadă de pocăință, ca să putem îndepărta de la noi osânda. Cea dintâi fericire e să ne bucurăm prin neîncetata siguranță a nevinovăției, care să păstreze neștirbită sfințenia minții și a trupului, să nu sufere vreo întinare necurată a lumii, să nu aibă conștiința vinovată, să nu cunoască vătămarea păcatului, să posede întotdeauna virtutea harului și să trăiască întotdeauna cu speranța răsplătirilor cerești. Dar dacă mintea noastră a fost ținută cu sulita păcatului, dacă se umflă carnea noastră de nelegiuire, dacă fragilitatea umană e distrusă de puroiul păcatelor, atunci leacul pocăinței, de care nu au nevoie cei sănătoși, să fie ajutor celor bolnavi, să se apropie sabia remuşcării, atunci să fie aplicat focul durerii, să fie folosite atunci bandajele suspinului, atunci febra durerilor conștiinței să se risipească, atunci să fie curățate rănilor vinovăției prin lacrimi, atunci bandajele să șteargă mizeria corpului. Să primească deci, să primească leacul amar al pocăinței, cel care nu vrea să-și păstreze sănătatea după datorie. Niciun leac nu e prea aspru pentru cel căruia îi este dragă viața. Doctorul să nu fie lipsit de recunoștință, doar pentru că recheamă la izbăvire prin durere. Cel care păstrează împrumutul nevinovăției, nu plătește dobânda pocăinței. Domnul descoperă această zicând: *Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi* (Mt 9, 12). Și descoperă ce boală ar avea, zicând: *Nu am venit să chem pe cei dreapți, ci pe păcătoși* (Mt 9, 13). Ioan recheamă prin pocăință, iar Hristos cheamă prin har. De aceea, Ioan înaintază înzestrat ca o adevărată pildă de pocăință prin veșmânt, prin viețuire, prin loc.

7. Zice: *a venit Ioan Botezătorul și propovăduia în pustia Iudeii, spunând: Pocăiți-vă!* (Mt 3, 1-2). Ioan vestește pocăința în deșertul Iudeii, care prin nerodnicia sa pierduse cinstirea Legii, lucrarea profeților, rodnicia părinților și recolta lui Dumnezeu; de aceea pe drept sunt chemate la pocăință pustietățile (lipsite) de învățătură, nu cele (lipsite) de oameni ori locurile (pustii). Strigarea în deșert este acolo unde nu e de față cel ce ascultă.

8. *Iar Ioan avea îmbrăcămintea din păr de cămilă* (Mt 3, 4). S-ar fi putut îmbrăca în păr de capră, deși nu era necesar pentru cojoc, ci ia părul foarte răsucit al animalului, care nu are nimic drept, nimic plăcut, nimic aspectuos, pe care natura l-a dat pentru o trudă grea, căruia i-a adăugat greutate mari, și l-a predat slujirii celei mai grele. Învățătorul pocăinței trebuia să fie îmbrăcat cu un astfel de veșmânt, ca cei care se abătuseră²⁵ de la dreapta învățătură și ajunseseră cu totul strâmbi din pricina păcatelor felurite, să fie supuși marilor poveri ale pocăinței, să fie înrobiți prin cumplitele chinuri ale ispășirii, să poarte suspinele dureroase ale străpunerii, ca să fie îndreptați și subțiați în chipul acului prin îngustimea pocăinței pentru a intra prin gaura cea largă a iertării, și să fie împlinit cuvântul Domnului, ca să poată trece cămila prin urechile acului (Mt 19, 24).

9. *Hrana erau lăcuste și miere sălbatică* (Mt 3, 4). Lăcusta, menită să-i pedepsească pe păcătoși, pe drept este reprezentată ca hrană a pocăinței, ca să poată

²⁵ Detoserant – lit. se răscisera.

zbura la cer cu aripile iertării, sărind din locul păcatului în cel al pocăinței. Aceasta a simțit profetul care zicea: *Ca umbra ce se înclină m-am trecut; ca bătaia de aripi a lăcustelor tremur. Genunchii mei au slăbit de post și trupul meu s-a istovit de lipsa milei*²⁶ (Ps 108, 22-23). Ați auzit în ce fel păcatul este scuturat prin pocăință și, precum lăcusta, și-a plecat genunchii ca să poarte poverile pocăinței. Și s-a adăugat mâncarea mierii ca să potolească cele amare ale pocăinței cu dulceața milostivirii.

Omilia a CLXXIII-a – Despre Ioan Botezătorul și Irod

1. Păstorul cel bun își petrece nopțile priveghind și zilele neliniștit ca nu cumva vreun hoț priceput, nici vicleana sălbăticie a lupilor să fie un pericol ori să pregătească ceva vătămător pentru iubita turmă. *Păstorul cel bun*, precum a spus Domnul, *își pune sufletul pentru oile sale* (In 10, 11). Dar și oile bune ascultă cu urechile atente la glasul păstorului lor, urmează întotdeauna hotărârile păstorului și împlinesc toată dorința păstorului lor. Urcă colinele, străbat văile, își schimbă adesea locurile și astfel ajung la pășunile potrivite, scăldate de râuri, umbrite, bune, ascunse, unde află plăcerile și se bucură de cele plăcute.

2. Și voi, fiilor, parte bogată a turmei Domnului, înveșmântată acum cu lâna dumnezeiescă și albă, (înzestrată) de roditoarea sămânță cerească cu odrasle gemene, dacă, ascultând glasul nostru ați ajuns adesea la locuri prielnice, la pajiști tihnite, dacă prin răul predicii noastre ați potolit agitația sufletului vostru și arșița setei voastre, dacă la adăpostul învățurii noastre ați găsit odihnă, fiți atenți la cele pe care le rânduiim, ascultați cele pe care vi le spunem, aprobați cele pe care le facem, nu potrivit voii voastre, ci potrivit îndrumării noastre. Înțelegeți scopul predicii noastre și fie când vă vorbim de pe această estradă, fie când cuvântăm din scaunul sacerdotal²⁷ din pricina vremii, ca oile bune, ca iubitele turme, iubiți copii, grăbiți-vă și adunați-vă fără dispreț și cu toată râvna credinței. Nici chiar schimbarea locurilor (largi) cu spații atât de înghesuite și strâmte să nu vă facă leneși sau cârtitori, pentru că nici oaia nu ajunge la stână, dacă rătăcește după placul său, nici învățăcelul nu va putea să obțină cunoașterea, dacă pretinde să fie învățat după voia sa. Nici cel bolnav nu își poate niciodată redobândi

²⁶ Autorul adaptează textul Vulgatei înlocuind sintagma *propter oleum* cu *propter misericordiam*.

²⁷ Cele două repere indicate în structura: „sive cum dicimus de gradu isto, sive cum de sacerdotali sede pro temporis ratione tractamus” evidențiază distincția dintre un spațiu elevat, al amvonului, de pe care Petru Chrysologul obișnuia să predice, și tronul episcopal sau *cathedra*, de unde episcopii care prezidau celebrarea euharistică predicaу șezând pe thronos-ul lor dintr-o poziție mai înaltă în absida altarului cf. Wendy Mayer, „The dynamics of liturgical space. Aspects of the interaction between John Chrysostom and his audiences”, în *Ephemerides Liturgicae*, nr. 111 (1997), p. 110-111. A se vedea și Dragoș Boicu, „Domine, conserva ecclesiam...”. *Pastorația hristotică și schisma ioanită*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, p. 58-60.

sănătatea dacă va fi îngrijit după propria voie. Dar întrucât predicăm astăzi împotriva lupului sălbatic, luând toiaagul păstoresc, să trecem la pericopa evanghelică.

3. Zice: *Și a auzit regele Irod, căci numele lui Iisus se făcuse cunoscut, și zicea că Ioan Botezătorul s-a sculat din morți și de aceea se fac minuni prin el* (Mc 6, 14). Nebunul crede în chip cucernic despre mortul pe care l-a persecutat cu sălbăcie când trăia. *Ioan s-a sculat (din morți)*. Și, chiar fără să știe, mărturisește că cel ucis pentru Hristos înviază în Hristos. Irod, ce a făcut sabia ta? Ce ți-a adus cruzimea? Ce a obținut necredința ta, dacă, cum tu însuși spui, cel, pe care crezi că l-a distrus furia ta, s-a întors întru putere și a înviat spre [a împlini] lucrări dumnezeiești. *Ioan s-a sculat (din morți)*, precum tu însuși mărturisești: aici nu persoana, ci neputința piere; aici nu Ioan, ci moartea se supune mai degrabă unei astfel de morți, pedeapsa e ridiculizată, călăul e luat în râs, însăși condamnarea nefericitului anchetator e înșelată pentru că cel ucis nu a fost lovit, ci a fost înaintat [într-o stare mai înaltă] .

4. *Ioan Botezătorul s-a sculat din morți și de aceea se fac minuni prin el*. Chiar dacă era dușmanul Legii, totuși acela aflase prin Lege de făgăduința învierii morților, și dacă știa că Ioan va învia, pentru ce l-a mai ucis nebunul? Dacă știa că printr-o astfel de moarte (Ioan) trebuia înălțat pe culmea virtuții dumnezeiești și la o astfel de manifestare a puterii, de ce s-a făcut (Irod) autorul unei astfel de morți? Necredința este mereu cuprinsă de febră, iar cruzimea întotdeauna e stăpânită de nebunie. Furia nu știe că-i lipsește îndurarea, căci se înfurie și asupra sa și adesea se îndreaptă spre altul; se pedepsește singură în timp ce-l lovește pe cel nevinovat și e cu totul fatală pentru sine când înaintea cu cruzime spre cel drept. Iată că Ioan, cum tu însuși zici, trăiește acum în Hristos. Cel ce a venit ca leac tuturor prin darurile cerești s-a întors spre pedepsirea ta.

5. *Alții însă ziceau că este Ilie și alții că este prooroc, ca unul din prooroci. Iar Irod, auzind zicea: Este Ioan căruia eu am pus să-i taie capul; el s-a sculat din morți* (Mc 6, 15-16). Cu adevărat răuvoitor, dar printr-o înțelegere corectă, este el însuși martor al fărădelegii lui și, recunoscându-și răutatea sa, se înfățișează ca acuzator al propriei nelegiuii. *Este Ioan căruia eu am pus să-i taie capul*. A grăit adevărul. Căci precum în Hristos înviază ai Săi, astfel și Hristos suferă El însuși în ei. Și precum cinstea capului se extinde către mădule, astfel și chinul mădulelor se revărsă spre durerea și suferința capului. *Este Ioan căruia eu am pus să-i taie capul*. Acest rege înțelept – căpetenie de seamă, critic al moravurilor, păstrător al disciplinei, apărător al nevinovăției, pedepsitor al fărădelegilor – spune că l-ar fi decapitat pe Ioan, dar păstrează tăcerea privind motivul pentru care l-a decapitat, ca ticăloșia unei astfel de fapte să nu rușineze puterea regală. Dar evanghelistul o descoperă pentru ca rușinea ucigașului să contribuie la slava celui ucis.

6. Zice: *Irod l-a prins pe Ioan și l-a legat, în temniță, [...] pentru că Ioan îi zicea lui Irod: Nu-ți este îngăduit să ții pe femeia fratelui tău, care încă trăiește.* (Mc 6, 17-18). Căci Irodiada s-a grăbit prin iubire nelegiuită să fie soție ambilor frați, ca prin patimă să dezonoreze iubirea, ca să fie unită Irodiada cu Irod pentru a nu fi diferiți prin nume, cei

ce erau asemănători în fărădelege, apucături și viață și să fie aduși împreună în cuvânt cei pe care rușinea i-a unit în fărădelege – deci această *Irodiadă* voia să-l omoare pe Ioan (Mc 6, 19). Irod nu biruia sufletul femeii adultere și se deosebea de ea chiar în privința păcatului. Ea, ca să nu fie dovedită, căuta moartea celui ce o vădea, iar acela (Irod) urmărea să placă spurcatei și, fiind el însuși captiv (poftei), doar l-a arestat pe un drept atât de mare și l-a legat pe cel întemnițat, întrucât cel vinovat nu putea să pronunțe lesne judecata în cazul celui nevinovat.

7. Zice: *Și fiind o zi cu bun prilej, când Irod, de ziua sa de naștere, a făcut ospăț dregătorilor lui și căpeteniilor oștirii și fruntașilor din Galileea, Și fiica Irodiadei, intrând și jucând, a plăcut lui Irod și celor ce ședeau cu el la masă. Iar regele a zis fetei: Cere de la mine orice vei voi și îți voi da. Și s-a jurat ei: Orice vei cere de la mine îți voi da, până la jumătate din regatul meu* (Mc 6, 21-23). Ce rege nerecunoscător și lipsit de omenie, care nu a dat tot regatul său, ci jumătate pentru o asemenea virtute, pentru o lucrare atât de glorioasă, pentru o faptă atât de memorabilă! Și de ce a mai păstrat pentru sine doar o parte? Pentru că după atâta slavă a casei sale, după atâta sfințenie a familiei lui, după atâta pildă de curăție, el nici nu trebuia să fi existat, să fi fost văzut, să fi trăit. Deci, acea fiică a nelegiuirii, nu a naturii, nu aleargă grabnic spre mamă, ci spre însăși cloaca fărădelegii sale, ca, după ce umblase toată moale, toată dezlănătă, să se întoarcă sălbatică și crudă și – ca să vorbesc într-o manieră artistică – să recite o tragedie abominabilă care completează în chip foarte rușinos comedia.

8. Deci: *a zis mamei sale: Ce să cer? Iar Irodiada i-a zis: Capul lui Ioan Botezătorul. Și intrând îndată, cu grabă, la rege, i-a cerut, zicând: Vreau să-mi dai îndată, pe tipsie, capul lui Ioan Botezătorul. Și regele s-a mâhnit adânc, dar pentru jurământ și pentru cei ce ședeau cu el la masă, n-a voit s-o întristeze. Și îndată trimițând regele un paznic, a poruncit a-i aduce capul. Și acela, mergând, i-a tăiat capul în temniță, l-a adus pe tipsie și l-a dat fetei, iar fata l-a dat mamei sale* (Mc 6, 24-28). Astfel judecă mintea copleșită de beție, dezlegată de vin, înecată în toate chipurile în rătăcirea beției. *Dă-mi capul lui Ioan* (Mc 6, 25). Sămânța șarpelui cere capul omului căruia știa că îi fusese predat capul său prin osânda dintru început, când Dumnezeu a zis: *Acesta va zdrobi capul tău, iar tu îi vei zdrobi călcâiul* (Gen 3, 15).

9. Întinderea pericopei ne-a adus departe și profunzimea nesfârșită a acestui pasaj ne-a purtat îndeajuns de adânc. Azi amânăm cele ce urmează, ca nu cumva, grăbind predica pentru a ajunge la sfârșit, să treacă peste cele ce trebuie discutate pe larg. La finalul cuvântării noastre vă încredințăm aceasta: zadarnic se mișcă șarpele iute, căci acest Ioan al nostru a omorât toate odraslele șarpelui cel vechi, și le-a distrus prin curgerea sângelui său când a fost ucis.

Omilia a CLXXIV-a – A doua despre același subiect

1. Precum odinioară cerul și pământul, tot așa astăzi auzul vostru împreună cu mine se înfricoșează și se sperie de bucatele sângeroase ale cinei lui Irod și de ospățul cel

sălbatic. Zice: *Irod, de ziua sa de naștere, a făcut cină*²⁸ (Mc 6, 21). Bine (zice) cină, pentru că această zi de naștere nu e asociată luminii, ci întunericului în care s-a născut fiul nopții, nu al zilei. Zice: *de ziua sa de naștere, a făcut cină dregătorilor lui și căpeteniilor oștirii și frunțașilor din Galileea* (Mc 6, 21). Ce face întotdeauna necredința neglijentă și oarbă? Cheamă toate autoritățile, ca pe mulții tovarăși la ospetele sale să-i facă tot atâția nenumărați martori ai fărădelegii sale; și ca pe cei responsabili de ordine să-i aibă tot atâția judecători pentru nelegiuirile sale.

2. Zice (Scriptura): *Și fiica Irodiadei, intrând și jucând, a plăcut lui Irod* (Mc 6, 22). Ea este pe potriva neamului ei nerușinat de vreme ce plăcea și mai nerușinatului tată. De fapt, dintr-un adulter nu se putea fi ivi decât o faptură imorală care cu pașii frânți, cu trupul dezlănat, cu membrele dezarticulate, cu carnea legănată cu meșteșug, cu deplina urătenie să devină foarte frumoasă pentru tatăl ei. Și atunci Irod credea că este într-adevăr fiica sa când o vede astfel, iar dacă ar fi văzut-o un pic mai rușinoasă ar fi considerat-o vreo străină. Atunci șarpele se ascundea în femeie, care, unduindu-se cu mișcări sinuoase, a turnat veninul ucigător din tot trupul (ei) ca nebunia să rănească mințile oaspeților, veninul (să le otrăvească) corpurile, oamenii să fie preschimbați în bestii, și astfel nu au mai băut vin, ci sânge, nici nu s-au mai hrănit cu pâine, ci cu cărnuri de oameni ca niște nebuni. Fără îndoială, astfel i-a transformat pe cei cărora le-a adus atunci capul lui Ioan cu sângele aburind, ca să fie confirmat cântul psalmistului: *Dat-au trupurile celor cuvioși ai Tăi, fiarelor pământului. Vărsat-au sângele lor ca apa* (Ps 78, 2-3).

3. Iată ce nasc ospetele care țin toată noaptea. Iată unde duce vinul dobândit cu cumpătare, dar băut fără măsură. Iată unde este aruncată carnea, când nelegiuirea desfrânării e stârmită prin aprinderile poftelor. De ce, mă rog, e apăsată de atâtea îmboldiri? Nefericita carne se îndreaptă spre propria distrugere prin căderile ei, precum prorocul mărturisește când spune: *Pentru ce vă ridicați asupra omului? Căutați toți a-l doborî, socotindu-l ca un zid povârnit și ca un gard surpat!* (Ps 61, 3). Zăcea în Irod carnea zdrobită de beție, prizonieră băuturii, care, fiind stârmită de desfrânare, deopotrivă ațâțată și batjocorită de dezmăț, ar promite orice i-ar fi cerut ticăloșia.

4. Zice: *Cere de la mine ce voiești, și îți voi da ție. Și s-a jurat ei* (Mc 6, 22-23). Jură ticălosul, în timp ce renunță la orice este propriu cinstei și virtuții. *Cere de la mine ce voiești*. Ce poate să ceară desfrânarea, dacă nu curmarea nestrăciunii, pieirea curăției și moartea sfințeniei care îi este mereu opusă? *Dă-mi mie capul lui Ioan* (Mc 6, 25). Dacă, potrivit apostolului, capul bărbatului e Hristos (1Co 11, 3), atunci șarpele cel prea vechi încerca acum cu o nouă gură să-l ucidă pe Domnul Hristos. *Dă-mi mie capul lui Ioan*. Atunci, prin capul slujitorului balaurul cel lacom pregusta însetat pătimirea

²⁸ Deloc întâmplător, autorul folosește termenul „cenam” pentru a descrie ospățul aniversar organizat de Irod Antipa, formă găsită în textul scripturistic din varianta latină Vulgata, și care redă cât se poate de fidel termenul δεῖπνον din originalul grec.

Domnului. *Dă-mi pe tipsie*. De ce pe tipsie? De ce porți în chip prețios pe cel pe care îl ucizi în mod disprețuitor, dacă nu pentru [a arăta] că *scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui* (Ps 115, 15). Nu faci ceea ce vrei după bunul plac pentru că rânduiala cerească lucrează altfel decât voiești. De aceea, atunci în acea peșteră sinistră, nu în sala regelui, atunci sălbatica nebunie, când a văzut capul martirului, l-a considerat hrana sa, și, când a privit însetată la licoarea sfântului sânge, l-a considerat băutura sa; cu toată gura și cu toate fălcile se forțează și încearcă să devoreze hrana cruzimii sale.

5. Dar Ioan vine stând în cele înalte, ca făclia deasupra sfeșnicului, ca să alunge întunericul, cum zice Domnul: *Acela era făclia care arde* (In 5, 35). Ioan vine ca judecător ce strălucește pe scaunul de judecată, ca cel ce mustră adulterul, ca să demaște și să condamne pe ucigaș, și, (deși) când trăia, în chip prea cucernic îl chemase la pocăință pe incestuos și îl cruțase spre iertare, cel ucis îl va condamna în cele din urmă pe ucigaș. Ce iertare, vă întreb, merita cel ce în moartea lui Ioan a distrus într-un mod atât de crud însăși pocăința? Ați alergat în zadar Irod, Irodiada și fiica Irodiadei, ale căror nume sunt unite nu prin afecțiune, ci în nelegiuire; voi ați crezut prea nebunește că glasul poate fi amuțit. *Eu sunt*, zice, *glasul celui care strigă în pustie* (In 1, 23). Glasul nu poate fi ucis, ci strigă și mai tare eliberat de îngrădirile trupului. Astfel și glasul lui Abel răsună mai tare, pătrunde mai tare, insistă mai tare spre cer prin sângele care fusese deja vărsat.

6. Astfel, Ioan strigă acum în toată lumea (demascând) crima voastră, o vestește în toate veacurile și o face cunoscută în toate neamurile. Iată, prin capul lui Hristos e slăvit Ioan, despre care era crezut că a fost decapitat. Iată că astăzi când ai sfârșit (aniversarea) ta, acela a cucerit pentru sine nașterea din cer, deoarece când ziua ta de naștere a ajuns la final, atunci sfârșitul aceluia a devenit zi de naștere. Căci cel drept începe să trăiască chiar atunci când se învrednicește să fie omorât pentru Hristos. Prin această moarte viața martirului va fi transformată, nu e răpită de moarte. Ba mai mult, cel ce a murit pentru Aceasta, este lipsit de moarte ca să trăiască în veșnicie.

7. Iată, tu (Irod) zaci în moarte, iar Ioan, deși a fost ucis, trăiește. Tu ai pierdut purpura cea vopsită, iar Ioan este întotdeauna îmbrăcat în chip glorios cu purpura ce scânteiază de sângele său. Oaspeții tăi sunt acum părtași în pedepse, iar Ioan se bucură la masa cea cerească cu cetele îngerești. Acela aude continuu armoniile cerești, dar tu auzi mereu gemetele și şuieratul iadului. Acela, (fusesse) oferit plată pentru desfrânata ta și pentru dansatoarea ta, dar acum e cinstit cu Împărăția și cu răsplătirile cerești, în vreme ce tu ți-ai agonisit răsplata sentinței tale în iad cu fiica ta.

8. Iosif și-a lăsat în urmă haina când fugea de femeia adulteră, iar Ioan ca să nu o vadă pe femeia adulteră, își leapădă chiar și trupul. Pentru a nu comite adulter Iosif a preferat mai degrabă temnița, iar ca să mustre adulterul Ioan a înlocuit deșertul cu închisoarea. Iosif a descoperit visele și a scăpat din moarte, Ioan a primit moartea ca să-l descopere pe Fiul lui Dumnezeu. Pregătind pâinea pământească, Iosif a dobândit cinste și un colan de aur. Ca să arate credincioșilor Pâinea cea cerească – potrivit acelu

(cuvânt): *Eu sunt pâinea* (cf. *In* 6, 35, 41), Ioan a dobândit cununa sângeroasă a martiriului.

9. Pe drept acest Ioan e cel mai mare dintre toți născuți din femeie, care nu doar a acuzat femeile adultere, ci, din dragostea pentru feciorie, a trecut chiar și peste conviețuirea legitimă cu femeile. Și dacă Ioan, cel atât de mare, atât de virtuos, s-a separat de femei printr-un astfel de deșert, și tot nu a scăpat de pericolele femeilor, cine este cel care trăind între femei crede că va scăpa fără cea mai mare osteneală și fără cea mai marea prudență, dacă nu cel care este hrănit de Duhul Sfânt?

Omilia a CLXXIX-a – [Despre Sfântul Ioan Botezătorul]²⁹

1. Am arătat adesea în cuvântări că fericitul Ioan a fost vestitorul vestitorilor lui Hristos, martorul martorilor, cel dintâi dintre adepții Săi. Atunci de ce întreabă vestitorul, de ce se îndoieste martorul, de ce nu cunoaște adeptul? *Tu ești cel ce are să vină, sau să așteptăm pe altul?* (*Mt* 11, 3) Ioane, bărbat desăvârșit, tu întrebi dacă Acela, pe Care deja L-ai vestit că a venit, fiind încă în pântecele maicii (tale), este Hristos ce urmează să vină? Ioane, cuvintele tale sunt: *Iată Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii!* (*In* 1, 29) Și când S-a supus mâinilor tale pentru a Se boteza, tu ai spus: *Eu am nevoie să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine?* (*Mt* 3, 14) Oare nu ești tu cel ce între curgerile Iordanului ai auzit glasul Tatălui zicând: *Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care am binevoit* (*Mt* 3, 17)? În orice caz, dintre oameni doar tu ai văzut că Sfântul Duh s-a pogorât din ceruri asupra lui în chip văzut. Tu ești cel ce ai cuprins cu urechile pe Tatăl, cu mâinile pe Fiul, cu ochii pe Sfântul Duh într-o singură clipă de (manifestare) a puterii singulare. Și după acestea tu mai întrebi dacă El este Hristos sau dacă ar fi altul ce urmează să vină? Și L-ai întrebat prin ucenici ca să ți-i opui ca martori ai îndoielii (tale), judecători ai neștiinței (tale), dovezi ale nestatorniciei (tale), acuzatori ai inconsecvenței (tale)? Ioane, într-atât a înspăimântat temnița acea minte nebiruită a ta, lanțurile au zdrobit-o, nedreptatea a tulburat-o, frica a trântit-o la pământ, persecutorul a asuprit-o, grija morții a dărâmat-o, încât să devii pildă a slăbiciunii tocmai tu care te-ai arătat model al virtuților? În cele din urmă, de unde va veni martiriul (tău), Ioane, dacă cineva se va îndoi de Domnul sau L-ar tăgădui? Ne tulburăm, Ioane, ne tulburăm cei ce te laudăm și suntem arătați ca martori mincinoși, cum zice apostolul, noi care am mărturisit că în tine sălășluiesc toate virtuțile, dacă o astfel de slăbiciune te-a cuprins și te-a luat captiv. Deci răspunde, Ioane, ajută-ți ție, ajută-ne nouă, spune pentru ce tu, cel ce știai, i-ai trimis să întrebe.

2. Să luăm aminte, fraților, să luăm aminte mai profund și să ascultăm nu doar cu urechile, ci și cu inimile ceea ce răspunde aici Ioan. Ioan zice: „Dacă pe când eram încă în pântece am vestit pe dată că Hristos se naște, să fi fost oare acum cuprins de valul

²⁹ *Sermo 179 (extravagans XIV): De sancto Iohanne Baptista*, titlul acestei omilii, restituite de către Alejandro Olivar în baza cercetărilor lexicale și stilistice, îi aparține savantului benedictin.

îndoielilor, auzind lucrările Lui, lucrările care îl mărturisesc ca Dumnezeu? Să nu fie! Pricina întrebării mele e aceasta: ucenicii mei, care au văzut cinstea de care mă bucur, care au fost admiratori ai vieții mele, care m-au auzit învățând pocăința, iertând păcatele, făgăduind venirea Împărăției cerești în Cel ce avea să vină, s-au pregătit astfel să fie legați în lanțuri, să stea împreună cu mine în temniță, să ia parte la pedepse, și fie părtașii morții, încât nu l-ar fi văzut pe Domnul meu, pentru Care i-am pregătit pe ei. Ar fi urmat astfel pe învățătorul pocăinței, părăsind pe Dătătorul harului, ca prin necunoștință [să se considere] următorii mei, încât să nu știe că agoniseala robului aparține Stăpânului. Deci i-am trimis ca să le arăt cele cerești, să-i îndrum la cele dumnezeiești, să-i predau lui Dumnezeu, să-i restituie Ziditorului. I-am trimis ca din lucrările Lui să-L mărturisească pe Hristos, despre Care au auzit din cuvintele mele, și, urmând eu să mor, să nu piară și ei pentru Domnul meu. I-am trimis la Cel care știa bine de ce îi trimiseseam. I-am trimis la Cel ce cercetează inimile, i-am trimis la Cel ce cunoaște inimile. I-am trimis la Cel care era în mine cu mine. I-am trimis, ca deslușindu-L pe Dumnezeu în lucrări, să nu se smintească cu privire la umanitatea (Lui). I-am trimis ca să nu-i tulbure înfățișarea omenească pe cei pe care semnele puterii dumnezeiești trebuiau să-i întărească.

3. Prin urmare, știind Domnul de ce i-am trimis, le dă răspuns prin lucrări înaintea cuvintelor. *Mergeți și spuneți lui Ioan cele ce auziți și vedeți: Orbii își capătă vederea și șchiopii umblă, leproșii se curățesc și surzii aud, morții înviază și săracilor li se binevestește. Și fericit este acela care nu se va sminti întru Mine (Mt 11, 4-6)*. Fraților, am înțeles poticnirea aceloră căroră le-o vindecase Hristos prin leacurile puterilor (miraculoase) când spune: *fericit este acela care nu se va sminti întru Mine*. Domnul îi mustră astfel pe ucenicii lui Ioan, nu pe Ioan, căci dacă i-ar fi reproșat lui Ioan, i-ar fi încredințat aceste (cuvinte): Fericit ești, dacă nu vei fi smintit întru Mine. Dar când spune: *fericit este acela care nu se va sminti întru Mine*, spune la modul general, se adresează multora, spune celor trimiși, nu învățătorului, ca să nu se smintească de vederea Omului, Care prin mărturia lucrărilor se arată Dumnezeu.

4. De fapt, ca cei ce-L ascultă să nu aibă suspiciunea îndoielii în privința lui Ioan, (Domnul) arată cu multe laude tăria și perseverența lui și îi încredințează prin multe exemple, când spune: *Ce-ați ieșit să vedeți în pustie? Oare trestie clătinată de vânt? (Mt 11, 7)* Aceasta înseamnă: dacă Ioan ar urmări cu stăruință deșertăciunea slavei și pofta, s-ar fi îndreptat spre mijlocul cetăților între vocile captive ale celor ce iau prizonieri, devenind el însuși rob șoptelor arzătoare ale celor ce-l laudă. Dar acum în pustie ce să privească dacă nu cerul? Ce să aștepte dacă nu pe înger? Cui stă înaintea spre a fi bineplăcut dacă nu doar lui Dumnezeu? Cel ce nu dorește să fie lăudat, nu poate fi preschimbat. Statornicia îl va ține tare pe acela, pe care lauda nu îl va stăpâni. Virtutea nu îl va părăsi pe acela, pe care fastul nu îl stăpânește.

5. Și de aceea adăugă: *trestie clătinată de vânt*. A dat un exemplu potrivit pentru cel ce ezită. Trestia firavă în tulpină, goală pe dinlăuntru, lipsită de rezistență, fără ramuri, săracă în vâlstare, fără apărare la vârf, e înclinată de vânt și mânată de furtună,

oriîncotro bate, e aplecată de înălțimea ei mlădioasă. Dar Ioan (era) tare în Dumnezeu, înrădăcinat în Hristos, plin de Duhul Sfânt, puternic în virtute, preaînalt în sfințenie; el nu putea fi încovoiat sau preschimbat nici de adierile celor ce-l laudă, nici de furtunile celor ce-l critică, nici de vârtejul amenințărilor, nici de gâdilările plăcerilor, nici de vijeliile pătimirilor.

6. A adăugat: *Dar de ce ați ieșit? Să vedeți un om îmbrăcat în haine moi?* (Mt 11, 8). Cei îmbrăcați în veșminte moi fug de cele aspre, se sperie de cele dure. Destinși prin lux, plutind în mătăsurii, ei nu pot să poarte platoșa virtuții, și astfel, goliți de puteri, lipsiți de libertate, sunt preschimbați în fața situațiilor, în fața persoanelor, în fața vremurilor. Dar Ioan înăsprit de cojoc, îmbărbătat de pustie, întărit prin postire, uscat prin sete, nu a avut motiv ca să se supună în fața persoanelor, să se complacă circumstanțelor, ori să-și vândă credința. Pe drept spune Domnul despre el: *Atunci de ce-ați ieșit? Să vedeți un proroc? Amin zic vouă, și mai mult decât un proroc* (Mt 11, 9). Ioan e mai mult decât un proroc pentru că Ioan se învrednicește și să-L vadă și să-L atingă pe Hristos despre Care prorocii profețiseră că vine, și, mai mult de atât, este singurul care se învrednicește să-L arate lumii ce pierea pe Mântuitorul lumii.

RECENZII ȘI NOTIȚE BIBLIOGRAFICE

BOOK REVIEWS

Mitropolitul Ilarion Alfeyev, *Taina sfântă a Bisericii: Introducere în istoria și problematica disputelor imislave*, ediție îngrijită de pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, traducere de Mihai Bodnariuc și Roman Onica, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2021, 916p., ISBN: 978-606-607-347-9

În condiții grafice foarte bune, editura clujeană Renașterea publică un volum masiv – aproape 1000 de pagini! – al mitropolitului Ilarion Alfeyev. Teolog prolific, cu multe lucrări traduse și publicate și în limba română¹, acesta este director al Direcției de Relații Externe din cadrul Bisericii Ortodoxe Ruse, iar în cartea pe care o prezentăm aici reușește, printr-o abordare interdisciplinară, să releve diversele aspecte ale „teologiei numelui” – istoric, biblic, patristic, liturgic, sistematic și mistico-duhovnicesc.

Principala sursă care a generat mișcarea imislavă, cu toate disputele care au urmat, este legată de numele schimonahului Ilarion, autorul cărții *Pe Munții Caucaz*. Ucenic al unui călugăr athonit, starețul Desiderie, acesta se lăsase căluzit de întemeietorul mănăstirii Simon Canaanitul, în anul 1857, pe un teren donat de țarul Alexandru al II-lea (*Noul Athos*). Publicată inițial în 1907, cartea amintită prezintă discuțiile dintre stareț și ucenicul său. În curând, ea a fost republicată de mai multe ori, fiind apreciată – ca un ghid practic pentru cei de doreau să practice rugăciunea inimii – de prințul E.N. Trubețkoi sau arhiep. Antonie Hrapovițki. În același timp, a generat și discuții aprinse, mai ales în urma modului său de interpretare pe care i l-a oferit ieromonahul Antonie Bulatovici (a se vedea în special scrierea *Apologia credinței în Numele lui Dumnezeu și în numele Iisus*).

Pentru a se înțelege la adevărată sa dimensiune și în profunzimile implicațiilor sale, tema este tratată pe larg de autor în douăsprezece mari capitole:

1) Numele lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură (p. 27-64) – cu referire deopotrivă la texte vetero- și nou-testamentare;

2) Principalele repere ale dezvoltării învățăturii patristice despre numele lui Dumnezeu (p. 65-166), cu trimitere la Părinții apostolici, Origen, Părinții Capadocieni, Sf. Ioan Gură de Aur, tradiția siriană, Corpusul Areopagitic, iconoduli, problema isihastă;

¹ Ilarion Alfeyev, *Lumea duhovnicească a Sfântului Isaac Sirul*, Doxologia, Iași, 2014; Idem, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, Doxologia, Iași, 2014; Idem, *Hristos, biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectivă ortodoxă*, trad. Cristian Vâjea, Sophia, București, 2007; Idem, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, trad. Ioana Stoicescu, Maria-Magdalena Rusen, Sophia, București, 2010; Ilarion Alfeiev ș.a., *Cântul inimii. Puterea cuvântului și a muzicii*, trad. Laura Mărcean, Olga Bersan, Sophia, București, 2012.

3) Numele lui Dumnezeu în practica rugăciunii Bisericii Ortodoxe (p. 167-208), deopotrivă în cult și în textele monahale clasice și ale isihasmului bizantin despre rugăciunea lui Iisus;

4) Cinstirea numelui lui Dumnezeu și rugăciunea lui Iisus în tradiția rusească (p. 209-292), cu referire la sfinții Nil Sorski, Dimitrie al Rostovului, Tihon din Zadonsk, Paisie Velicikovski, Filaret al Moscovei, Ignatie Briancianinov, Teofan Zăvorățul, Ioan din Kronstadt, respectiv „Pelerinul rus”;

5) „Pe Munții Caucaz” (p. 297-346), unde se prezintă date biografice despre schimonahul Ilarion și cele mai importante teme teologico-mistice ale scrierii;

6) „Tulburarea athonită” (p. 347-411);

7) Cinstitorii numelui (imiaslaviții) (p. 411-474), având în centru numele iersochimonahului Antonie Bulatovici, a cărui principală scriere, „Apologia credinței în Numele lui Dumnezeu și în numele Iisus”, a avut ecou până în cercurile moscovite;

8) Atacul teologic împotriva imislaviei (p. 475-552), formulat de pr. Hrisant Grigorovici, arhiepiscopii Antonie Hrapovițki și Nikon Rojdestvenski, sau S.V. Troițki;

9) Lupta de anihilare a imiaslavților/cinstitorilor numelui lui Dumnezeu (p. 553-636), cu cele trei etape ale sale: alungarea „ereticilor” din Athos, reacția societății și disputa teologică între ieroschimonahul Bulatovici și S.V. Troițki;

10) Punctul de cotitură în activitatea imiaslavților (p. 639-712), marcat de intervenția puterii politice: țar, Duma de Stat, respectiv a gânditorului rus V.F. Ern;

11) Sinodul. Revoluția. Subteranul (p. 713-768), cu referire la Sinodul local din anii 1917-1918, și mai ales a implicării, în anii '20, a pr. Pavel Florenski și a lui A.F. Losev;

12) Imislavie după disputele imislave (p. 769-820), în care discuția filosofico-teologică a ajuns la un alt nivel, ceea ce este demonstrat de implicarea unor teologi de talia pr. Serghei Bulgakov și a arhimandritului Sofronie Saharov.

Pe baza acestor capitole, autorul reușește să expună în amănunt și cu claritate „preistoria” disputelor imislave, istoria și problematica disputelor imislave, din Rusia și de la Athos (1907-1914), respectiv continuarea acestor polemici despre cinstirea numelui lui Dumnezeu până în perioada modernă (1914-1990).

Rezolvarea definitivă a disputelor teologice despre tema Numei lui Dumnezeu, este de opinie mitr. Alfeyev, stă în mâna autorității bisericești ortodoxe, respectiv a Comisiei Teologice Bisericești ce a fost constituită de Sinodul Bisericii Ortodoxe Ruse. În orice caz, formularea radicală „numele lui Dumnezeu este Însuși Dumnezeu” ar trebui înlocuită cu altele mai puțin vulnerabile, precum: „în numele lui Dumnezeu este prezent Însuși Dumnezeu; în numele lui Dumnezeu sălășluiește Dumnezeu”. La fel, formularea „numele lui Dumnezeu este energia lui Dumnezeu” ar trebui să fie substituită de formule ca: „în numele lui Dumnezeu acționează Dumnezeu; în numele lui Dumnezeu este prezentă energia lui Dumnezeu” (p. 823). Deopotrivă scrierile schimonahului Ilarion, „Pe Muntele Caucaz”, și „Apologia” iersochimonahului Bulatovici, deși bazate pe experiențe ascetico-mistice autentice, cuprind și învățături teologice mai puțin clare. De aceea, temele tratate acolo au și fost reluate – în mod mai mult sau mai puțin voit –

și rediscutate de pe o poziție mult mai riguroasă de pr. Bulgakov, și mai ales de arhimandritul Sofronie Saharov².

Pe de altă parte însă, ar fi o greșeală de neiertat clasarea temei imiaslave în categoria disputelor teologice sterile, pur teoretice! Cu intuiția sa teologică care l-a caracterizat, Vladimir Lossky atrăgea atenția într-o scrisoare, adresată mitropolitului Serghie Starogorodski (6/19 ianuarie 1937), că problema dogmatică a Numelui lui Dumnezeu este tot atât de importantă ca cea privitoare la icoane. În consecință, toată problemele legate de ea – învățătura palamită, harul, rugăciunea, adevărata antropologie, învățătura despre minte și inimă, despre „omul interior” ș.a. – trebuie aduse la noul Triumf al Ortodoxiei. Așadar, chiar dacă nu a primit un răspuns definitiv, problema despre imiaslavie „stă undeva în adâncul conștiinței bisericești”! (vezi p. 830-831)

Cu siguranță, acesta a fost motivul care l-a determinat pe autor să analizeze spinoasa temă a cărții de față. Cu curaj, el își exprimă în final speranța că „dreptatea care îi privește pe imiaslaviți și învățătura formulată de ei despre venerarea numelui lui Dumnezeu va fi restabilită cu o întârziere destul de mare”. Altfel spus, „Taina Sfântă a Bisericii” va fi, în cele din urmă, înțeleasă, „în măsura în care este posibilă înțelegerea tainei care merge cu mult peste limitele conștiinței umane” (p. 841).

Deși în literatura teologică românească au mai fost publicate și alte lucrări relevante³, opusul mitropolitul Alfeyev reprezintă o sinteză esențială în înțelegerea temei numelui lui Dumnezeu. Abordarea sa este extinsă, mergând de la „preistoria” disputelor imiaslave și până în secolul al XX-lea, fiind evidențiate, de asemenea, implicațiile sale în teologia și viața liturgico-spirituală a Bisericii Ortodoxe. În orice caz, reflecțiile conclusive ale autorului nu postulează răspunsuri definitive. Dimpotrivă, subliniază că volumul de față, în pofida dimensiunilor sale, constituie doar o introducere în istoria unei teme dificile. Meritul prim este că reunește, alături de textele „clasice”, tipărite în volume și studii, și documentele disponibile, fie publicate în presă, fie depozitate în arhive. Cercetarea devine astfel un exemplu de erudiție, dublat de efortul palpitant de a-l face părtaș pe cititor în cunoașterea teologiei ca exercițiu experiențial, în redescoperirea perenității textelor biblice și patristice.

Ciprian TOROCZKAI

² A se vedea mai ales Arhim. Sofronie Saharov, *Despre rugăciune*, trad. de Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2019; Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998.

³ Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea – breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Cluj-Napoca, 1999; Kallistos Ware, *Puterea Numelui*, trad. Gabriela Moldoveanu, București, 1992; Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, trad. Vasile Răducă, București, 1995; John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. Monica Hergehelegiu, București, 1999; D.A. Cooper, *Dumnezeu este un verb*, trad. Lucia Vitcowsky, București, 2001; V. Vladimirescu și M. Ciurea, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*, Craiova, 2006; M. Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*, Iași, 2005; Michel Henry, *Cuvintele lui Hristos*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005; Teolipt al Filadelfiei, Nicodim Aghioritul, *Paraclisul și Acatistul Sfântului Nume al lui Iisus (cu câteva texte din Filocalie)*, ediția a II-a, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2013.

Sergiu Ciocârlan, *Chipul Cuviosului Părinte Arsenie Boca. Premisele unei dezbateri pentru canonizare*, Editura Andreiana, Sibiu, 2021, ISBN 978-606-989-091-2, 313 p.

Sfinții sunt daruri ale Duhului Sfânt făcute de Dumnezeu-Tatăl credincioșilor pentru a menține și pentru a face să crească, în ortodoxia credinței și ortopraxia vieții, Biserica lui Hristos, zidită pe temelia Sfinților Apostoli și predania Sfinților Părinți. Sfinții, care contribuie în mod decisiv la realizarea planului extinderii Împărăției lui Dumnezeu, prin Biserica lui Hristos, dintr-un loc și un timp anume, sunt trimiși de Dumnezeu la toate popoarele și în toate epocile istorice. Ca atare, ei poartă semnele distinctive ale culturii și particularității timpurilor în care se formează, în care activează și la care reacționează ca oameni ai lui Dumnezeu purtători ai Evangheliei lui Hristos și ai darurilor Duhului Sfânt față de comunitățile și epocile în care sunt trimiși cu un plan al lui Dumnezeu, expresie a voinței lui Dumnezeu pentru acel popor și acea epocă istorică.

Figura duhovnicească a părintelui Arsenie Boca este arhicunoscută. Volume întregi de „mărturii” despre slujirea jertfelnică și despre rodirea minunată a darurilor duhovnicești ale părintelui Arsenie, vorbesc de la sine despre evlavia poporului față de cel pe care credincioșii, încă din timpul vieții lui, l-au supranumit „Sfântul Ardealului”.

În contextul desfășurării procedurii de canonizare a Părintelui Arsenie Boca, în care s-au făcut auzite și unele voci sceptice sau chiar denigratoare, volumul domnului prof. Sergiu Ciocârlan este extrem de binevenit. Profesor de limba și literatura română, doctor în filologie, scriitor și filozof deopotrivă, autorul se arată a fi un foarte fin cunoscător al vieții Bisericii, al spiritualității ortodoxe. Prin cartea de față, foarte bine documentată și echilibrată, autorul a căutat să recupereze de sub „desfigurările” denunțurilor mistificatoare ale regimului comunist ateu și să ne restituie „chipul” duhovnicesc autentic al părintelui Arsenie Boca.

În capitolul I, intitulat „*Rolul agenților de influență ai securității în specularea, răspândirea și inocularea narațiunilor mistificării*” (p.21-47), autorul indică câteva principii de bază, de „ghidaj” pentru a înțelege și a orienta cititorul într-un mediu înțesat de agenți de influență ai securității, care speculau orice fel de antagonism în interiorul Bisericii, cu scopul de a isca controverse și dezbinare.

Capitolul al II-lea, intitulat „*Specularea disensiunilor și cristalizarea narațiunilor mistificatoare*” (p.47-51), discută problematica naratologiei securității, tehnicile și structurile narrative puse în aplicare în denunțurile agenților abilitați, cu scopul de a prolifera în mediul eclesiasc suspiciuni, reticențe sau diferite prejudecăți. Astfel, cititorul poate înțelege cum funcționa strategia unui agent, care avea misiunea de a provoca dezacorduri, de a denigra și discredita persoanele luate „în vizor”.

În următoarele șase capitole autorul exemplifică deosebit de expresiv, tratând câte un denunț compromițător, identificându-i sursele și ambitusul cronologic și mistificator, beneficiind de contraponderea hermeneuticii aplicate pe scrierile părintelui Arsenie. În funcție de narațiunile investigate, autorul a grupat astfel demonstrația sa: *Izolarea și întreruperea comuniunii, neascultarea de un povățuitor duhovnicesc, nerespectarea voturilor monahale, practicile ezoterice, atitudinea de compromis față de puterea politică, confundarea chipului autentic al Cuviosului cu „fenomenul Arsenie Boca”*.

Capitolul final, intitulat „*Reacții de delimitare față de Cuviosul Părinte Arsenie*” (p.275-295), discută și lămurește anumite „delimitări” existente în spațiul bisericesc românesc față de părintele Arsenie. Autorul analizează cu mult rafinament duhovnicesc diferitele incertitudini, controverse și reticențe referitoare la viața și slujirea părintelui Arsenie, căutând să atragă atenția asupra „cheii” în care se efectuează lectura biografiei și operei părintelui Arsenie, și anume, de a ține seama de „contextul și capcanele hermeneutice din codexul imagistic cuprins în documentele fostei securități, în diverse mărturii, în analize neavizate și în exprimări „demascatoare”, mânate de o râvnă omenească”.

Cartea domnului prof. Sergiu Ciocârlan este de o certă valoare și rigoare științifică, deoarece demontează argumentat toate acuzele și mistificările invocate ca argumente împotriva canonizării părintelui Arsenie. Alături de alte studii importante apărute până acum, volumul prezentat reprezintă un mare pas înainte spre definitivarea procesului de canonizare.

Cristian VAIDA

† Timotei Prahoveanul, *Însemnări pe lespede de inimă*, vol. I și II, Editura „Cuvântul Vieții”, vol. 1: ISBN 978-606-9698-13-6; vol. 2: ISBN 978-606-9698-14-3, București, 2021, vol. 1 – 411 p.; vol. 2 – 274 p.

La Editura Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei s-a publicat în două volume în luna august a anului 2021, lucrarea „Însemnări pe lespede de inimă”, semnată de către Preasfințitul Părinte Timotei Prahoveanul, Episcop vicar al Arhiepiscopiei Bucureștilor.

Ierarh cărturar, adânc înrădăcinat în Tradiția filocalică a Bisericii, iubitor de cultură și spiritualitate, autor de prestigiu a numeroase cărți, studii și articole, Preasfințitul Părinte Timotei Prahoveanul evocă în paginile a două volume chipurile pline de lumină ale unor ierarhi vrednici, smeriți, mari cărturari și teologi, predicatori înzestrați și scriitori cu mult har, care s-au străduit să fie în slujirea lor „sarea pământului” și „lumina lumii” (Matei 5:13-14), ierarhi pe care i-a cunoscut de-a lungul vieții sale. Autorul a păstrat în taința inimii sale luminoase amintiri despre toți cei evocați, care, spune frumos autorul „*m-au impresionat prin credința statornică și deplină încredințare în mâinile lui Dumnezeu, prin iubirea lor, adeseori fără margini, față de Părintele ceresc și nădejdea neclintită în rânduiala Sa, alții prin smerenia, blândețea și îndelunga-răbdare în încercări, prin frumusețea lor interioară prin generozitate, alții prin discernământul și harismele de care s-au învrednicit, iar alții prin curajul și bărbăția cu care au înfruntat potrivniciile*”.

În cuvinte alese și adânci, autorul a încercat să surprindă frumusețea duhovnicească a celor amintiți, precum și chipul minunat în care fiecare ierarh evocat a știut să rodească în slujirea lui bisericească darurile cu care l-a înzestrat Preabunul Dumnezeu.

În volumul întâi, Preasfinția Sa prezintă chipul vrednicului de pomenire Patriarh Miron, amintiri inedite despre Patriarhul Nicodim Munteanu, diferite aspecte din slujirea pilduitoare și corespondența Patriarhilor Iustinian Marina, Iustin Moisesescu și Teoctist Arăpașu. Pagini frumoase și înălțătoare dedică autorul evocării dăruirii jertfelnice și rodnice a Preafericitului Părinte Patriarh Daniel în slujirea Bisericii lui Hristos. Apoi, amintește de chipul încercatului Mitropolit Ghenadie Petrescu al Țării Românești, de

Visarion Puiu, ctitor la Așezămintele românești din Ierusalim, de peregrinul și cărturarul Mitropolit Bartolomeu, de slujirea jertfelnică a Mitropolitului Antonie Plămădeală, de vrednicul de pomenire, Mitropolitul Nestor Vornicescu, de Victorin Ursache, neobositul arhipăstor dincolo de ocean, de Eftimie Luca, arhipăstorul îngăduitor și iubitor, precum și de vrednicii Iustinian Chira, Lucian Florea, Adrian Hrițcu, Pimen Zainea, precum și de Arhiepiscopul Epifanie Norocel. Pagini frumoase de aleasă cinstire aduce autorul și Mitropoliților Laurențiu al Ardealului, Andrei al Clujului, Irineu al Olteniei, Teofan al Moldovei și Bucovinei, Iosif al Europei Occidentale și Meridionale, precum și arhiepiscopilor Timotei al Aradului, Calinic al Argeșului și Muscelului, Irineu al Alba Iuliei, Casian al Dunării de Jos și Ciprian al Buzăului și Vrancei.

Frumoase portrete duhovnicești în cuvinte realizează autorul și în cel de-al doilea volum al lucrării sale, evocând rodnicele slujiri ale vrednicilor arhieriei Narcis Crețulescu Botoșăneanul, Valerie Moglan Botoșăneanul, Eugen Laiu, Nicolae Popovici, Vasile Coman Gherasim Putneanul sau Ioachim Mareș. Nu lipsesc din șirul evocărilor chipuri de ierarhi vrednici din Bisericile Ortodoxe surori: Patriarhul Diodor I al Ierusalimului, Fericitul Pavle al Serbiei-patriarhul liturghisitor, Arhiepiscopul Serafim Tikas al Atenei, Arhiepiscopul Hristodoulos al Atenei, Mitropolitul Nicodimos de Patras, Mitropolitul Pantelimon de Veria sau Mitropolitul Pavlos de la Drama.

Așa cum însuși autorul a mărturisit în Prologul lucrării sale, „înainte de a fi publicate, toate însemnările au fost scrise pe lespeda inimii mele. Am ordonat aceste evocări și medalioane în funcție de treapta slujirii în Biserică și de anul nașterii celor evocați. Este un principiu al istoriei care se cuvine a fi respectat”.

Lucrarea este dedicată ierarhilor amintiți, dar și tuturor celor care au iubit în viața lor Biserica, una Sfântă, sobornicească și apostolică, slujind-o cu dragoste jertfelnică.

Cristian VAIDA

Înaltpreasfințitul Ioan Selejan, *Rugă și trudă la candela credinței strămoșești*, Editura Eurocarpatica, Sfântu Gheorghe, 2022, ISBN 978-606-8851-53-2, 484 p.

În contextul „Anului omagial al rugăciunii în viața Bisericii și a creștinului” și „Anului comemorativ al Sfinților isihăști Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama și Paisie de la Neamț”, ne bucurăm de apariția la editura Eurocarpatica din Sfântu Gheorghe a volumului Înaltpreasfințitului Părinte Ioan, Arhiepiscopul Timișoarei și Mitropolitul Banatului, intitulat „Rugă și trudă la candela credinței strămoșești”.

Personalitate duhovnicească binecunoscută a Bisericii noastre, Părintele Mitropolit Ioan a fost cu adevărat, așa cum îl numește dr. Ilie Lăcătușu în prefața prezentului volum, „un apostol al Ortodoxiei și al românismului”, care a slujit cu abnegație Biserica lui Hristos, vreme de două decenii, ca Episcop al Covasnei și Harghitei, iar mai apoi, din decembrie 2014, ca Arhiepiscop al Timișoarei și Mitropolit al Banatului. Vasta sa activitate misionar-pastorală a consemnat nenumărate cuvântări duhovnicești, cuvântări ocazionale, interviuri, conferințe sau alocuțiuni rostite cu diverse ocazii, majoritatea acestora fiind înregistrate și păstrate de către ostenitorii Centrului Ecleslastic de Documentare „Mitropolit Nicolae Colan”, precum și de cei de la Centrul European de

Studii Covasna Harghita din Sfântu Gheorghe, instituții înființate din inițiativa și implicarea directă a Înaltpreasfințitului Părinte Ioan. Din acest bogat patrimoniu cultural spiritual, au fost selectate 130 de texte, organizate și grupate în paginile volumului intitulat semnificativ „Rugă și trudă la candela credinței strămoșești”.

Capitolul I al volumului, intitulat „Rostiri de credință creștină și simțire românească”, cuprinde trei subsecțiuni grupate tematic astfel: cuvinte de binecuvântare și prefețe la apariția unor cărți și publicații; conferințe, mesaje și predici prezentate la diferite manifestări de teologie ortodoxă și cultură românească apărute în diferite publicații și volume colective.

Cel de-al II-lea capitol cuprinde o selecție din numeroasele interviuri ale Înaltpreasfințitului Ioan publicate în mass media locală și națională în perioada 1994-2021. Cunoscut pentru patriotismul său luminat și atașamentul statornic față de credincioși, dar și pentru promovarea păcii și armoniei interetnice și interconfesionale, Părintele Mitropolit Ioan s-a remarcat mereu în numeroasele interviuri apărute în presa scrisă, la radio și la televiziunile naționale sau regionale, ca un apărător și mărturisitor al dreptei credințe, al adevărului, devenind o voce deosebit de respectată în spațiul public local și național.

Ierarh plin de înțelepciune, apropiat de popor, teolog profund și orator recunoscut, Înaltpreasfințitul Ioan a ajuns mereu la inimile credincioșilor prin limpezimea învățăturilor, prin limbajul simplu, dar adânc, prin coerența și elevația discursurilor, prin care mereu a reușit să zidească Cuvântul lui Dumnezeu în inimile celor care l-au ascultat.

Textele cuprinse în volumul de față sunt prezentate cronologic, cu menționarea surselor bibliografice și a datelor și locurilor unde au fost susținute conferințele, predicile sau mesajele prezentate. Prin întreg conținutul său, volumul de față este o certă contribuție la sporirea patrimoniului pastoral-misionar al Bisericii, precum și al celui național cultural.

Cristian VAIDA

John Paul Heil, *Galatians – Worship for Life by Faith in the Crucified and Risen Lord*, James Clarke & Co, Cambridge, 2021, VIII + 166 p.

S-a scris enorm despre Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni și totuși acest text redactat în grabă, sub presiunea unei crize bisericești cu (potențiale) consecințe dramatice, se dovedește mereu plin de resurse pentru exegetul dornic să înțeleagă mai bine gândirea paulină și impactul acesteia asupra istoriei. De-a lungul timpului, cercetătorii au folosit diferite metode de abordare pentru a clarifica probleme precum data și locul scrierii, contextul istoric și bisericesc, identitatea și problemele destinatarilor, dar mai ales teologia profundă a acestei scrieri inspirate. John Paul Heil aduce două perspective noi, care pot marca istoria cercetării pentru mult timp de acum înainte.

Născut în 1947, J.P. Heil este doctor în studii biblice al Institutului Biblic Pontifical din Roma, preot în Arhidiocesa de St Louis și profesor de Noul Testament la The Catholic University of America (Washington, DC). Ca exeget, el s-a remarcat prin propunerea unei noi perspective asupra epistolelor pauline, inițiată prin lucrarea-manifest, *The Letters of Paul as Rituals of Worship* (Cascade, Eugene, OR, 2011; James Clark & Co., Cambridge, 2012), al cărei titlu indică direcția exegetică pe care o va lua cercetarea sa în anii următori.

J.P. Heil a observat că, în ciuda bogăției materialului liturgic prezent în scrierile Noului Testament, tema valorii experienței rugăciunii personale și a cultului Bisericii pentru autorii lor a fost extrem de neglijată. Rezultatele muncii dedicate volumului sus-menționat l-au condus la un proiect ambițios, materializat până acum în câteva volume interesante: *Worship in the Letter to the Hebrews* (2011); *The Letter of James: Worship to Live By* (2012); *1 Peter, 2 Peter, and Jude: Worship Matters* (2013); *The Book of Revelation: Worship for Life in the Spirit of Prophecy* (Cascade, Eugene, OR, 2014); *1-3 John: Worship by Loving God and One Another To Live Eternally* (2015); *The Gospel of John: Worship for Divine Life Eternal* (2015); *The Gospel of Matthew: Worship in the Kingdom of Heaven* (2017); *Luke-Acts: Foundations for Christian Worship* (2018); *Galatians: Worship for Life by Faith in the Crucified and Risen Lord* (2019); *Romans: Worship in Hope of the Glory of God* (2020).

În primul rând, acest comentariu surprinde prin formă, abordare și stil. Autorul adoptă un format nou, complet diferit față de modelele consacrate. Introducerea, după o scurtă enunțare a scopului pe care îl urmărește cartea (p. 1), intră direct în prima temă a cărții, identificarea unei noi structuri hiastice în Epistola către Galateni (pp. 2-21). A doua parte a introducerii, mai scurtă, explică subtitlul (*Worship for Life by Faith in the Crucified and Risen Lord*), arătând că în acesta este rezumată tema centrală a epistolei (pp. 22-23). Astfel, alături de o nouă traducere, autorul propune o nouă perspectivă asupra acestei scrieri pauline. Pentru el, această epistolă, care a devenit celebră prin conținutul ei soteriologic, este în primul rând un text doxologic-liturgic, având în centru pe Hristos Cel răstignit și înviat. Abordarea aceasta pornește de la constatarea că Sfântul Apostol Pavel este un model de viețuire liturgică și că această experiență personală a autorului trebuie să fie cheia înțelegerii scrierilor sale. Destinatarii săi sunt chemați să viețuiască doxologic-liturgic. Înțelegerea Evangheliei, cunoașterea Domnului, și împlinirea vocației creștine depinde de închinarea pe care fiecare credincios este chemat să o aducă deplin de-a lungul întregii vieți.

În general, comentatorii au remarcat lipsa unui plan riguros în cuprinsul acestei epistole, care, cu excepția ultimei părți, a fost dictată unui ucenic, Apostolul adăugând cu mâna sa un epilog autograf (6,11-18). Totuși este ușor de identificat o structură tripartită între introducere (1,1-10) și epilogul autograf (6,11-18): o parte autobiografic-apologetică (1,11 – 2,21), una doctrinar-teologică (3, 1 – 5, 12) și una parenetică (5, 13 – 6, 10). Un punct de referință în istoria cercetării structurii epistolei este comentariul lui John Bligh (*Galatians in Greek: A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians with Notes on the Greek*, University of Detroit Press, Detroit, 1966), care identifică o structură hiastică în șapte părți (A,B,C,D,C',B'A') cu centrul (D) în 4, 1-10. Mai târziu, câțiva autori au încercat să identifice o structură inspirată din retorica greco-romană (H.D. Betz, „The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians”, în *New Testament Studies*, XXI, 1975, pp. 353-379; Idem, *Galatians: A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia, Fortress, Philadelphia, PA, 1979; C.K. Barrett, *Freedom and Obligation: Study of the Epistle to the Galatians*, John Knox, Westminster, 1985; Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Cambridge University Press, 1998).

Interesant este faptul că J.P. Heil nu-i menționează nicăieri pe acești autori. Greu de spus dacă o face intenționat sau dacă pur și simplu nu a intrat în contact cu scrierile menționate. Cert e că cititorul neinițiat în literatura de specialitate va avea impresia că se află în fața primei încercări de acest fel. Autorul pornește de la premisa că textul epistolei a fost gândit pentru a fi lecturat în cadrul cultului Bisericii din Galatia (p. 1) și că autorul ei a elaborat-o potrivit unui plan menit a-i conduce pe ascultători/destinatari spre înțelegerea și receptarea mesajului său. Printr-o analiză teologică și lingvistică ingenioasă, J.P. Heil identifică în textul paulin treisprezece unități distincte, organizate hiastic, care la rândul lor cuprind alte structuri mai mici, pe care le numește „microhiastice”. În viziunea sa, planul epistolei arată așa:

„A: 1:1-10: *Harul și pacea Domnului nostru Iisus Hristos de la toți frații*

B: 1:11-24: Nu m-am sfătuit cu *trup* și sânge înainte de a propovădui *credința*

C: 2:1-14: *Libertate* în raport cu circumciziunea pentru închinare în conformitate cu *Adevărul*

D: 2:15-21: Trăiesc prin *credința* în *Fiul* lui Dumnezeu

E: 3:1-5: Ați suferit atâtea *în zadar*?

F: 3,6-16: Hristos ne-a *răscumpărat* din blestemul Legii

G: 3:17-29: Botezați în Hristos, în Hristos v-ați îmbrăcat

F': 4:1-7: Fiul lui Dumnezeu poate să-i *răscumpere* pe cei de sub

Lege

E': 4:8-20: Mă tem ca nu cumva să mă fi ostenit pentru voi *în zadar*

D': 4:21-31: Noi suntem copii împreună cu *fiul* femeii libere

C': 5:1-13: Adevărul *Libertății* față de *Circumcizie* pentru a sluji unul altuia

B': 5:14-26: *Trupul* se opune Duhului, între ale Cărui roade este *credința*

A': 6:1-18: *Harul și pacea Domnului nostru Iisus Hristos fraților*” (p. 21)

Termenii evidențiați prin caractere italice (sublinierile aparțin lui J.P. Heil) reprezintă punctele esențiale de sprijin pe care este construită această structură hiastică. Evident, ei sunt prezenți în textul paulin și fiecare are un corespondent mai mult sau mai puțin evident în cealaltă parte a structurii. De asemenea, anumite corespondențe tematice pot fi uneori observate, ca de pildă în cazul secțiunilor A-A', E-E', F-F'. Totuși e cale lungă de la a le observa – lucru dificil uneori chiar și pentru specialiști – și până la convingerea că Sf. Apostol Pavel le-a așezat în așa fel în construcția textului încât să faciliteze înțelegerea și receptarea mesajului. J.P. Heil presupune un proces laborios de redactare a textului care nu a fost sesizat până acum de niciunul dintre comentatorii epistolei.

În mod asemănător stau lucrurile și în cazul structurilor microhiastice pe care autorul le identifică în interiorul fiecărei dintre cele treisprezece secțiuni mari. Uneori rezultatul este interesant și chiar convingător, ca de pildă în cazul secțiunilor 3, 6-16 (pp. 66-74), 4, 8-11 (p. 90-91) sau 4,27e-31 (pp. 103-105); alteori dorința de a identifica cu tot dinadinsul structuri hiastice îl conduce la rezultate discutabile, ca în cazul părții introductive a epistolei (1, 1-5; pp. 24-27).

Așa cum am subliniat mai sus, J.P. Heil este convins că tema centrală a epistolei este chemarea la o viață liturgică adecvată statutului celor ce prin Botez s-au „îmbrăcat” în Hristos (Gal 3, 27). Aici din nou autorul acestui comentariu vine și tulbură apele. Evident, epistola conține elemente liturgice importante, dar la fel de evident este faptul că Apostolul

scrie ca să răspundă unei erezii care a găsit adepți în Bisericile Galatiei, iar această erezie propunea o soteriologie străină Bisericii, care a fost respinsă pentru totdeauna la Sinodul de la Ierusalim (48 d.H.). De aici și caracterul eminent soteriologic al epistolei. J.P. Heil nu ignoră importanța soteriologiei epistolei, dar o subsumează temei închinării pe care creștinii sunt chemați să o aducă neîncetat lui Dumnezeu, atât liturgic/cultic, cât și etic („cultic and ethical worship”). El vede învățătura de credință condiționată liturgic și moral. Căderea destinatarilor este rezultatul unor deficiențe majore din viața lor, iar restaurarea implică înțelegerea faptului că sunt chemați să viețuiască pentru Dumnezeu, răstigniți împreună cu Hristos și îmbrăcați în Hristos prin Taina Sfântului Botez. Uniți cu Hristos și viețuind liturgic, prin lucrarea Sfântului Duh, ei pot să înțeleagă taina răscumpărării „din blestemul Legii” (Gal 3, 13) și marele dar al înfierii care le asigură posibilitatea de a „ trăi ” încă de acum „viața eshatologică” a Domnului (p. 153).

Deși abordarea și unele dintre concluziile lui J.P. Heil sunt discutabile, marele lui merit constă în evidențierea dimensiunilor liturgice ale textului paulin. Într-adevăr, omul care în prima sa epistolă păstrată în canonul Noului Testament își îndeamnă destinatarii să se roage fără încetare și să mulțumească pentru toate (I Tes 5, 17-18) nu poate fi văzut și înțeles în afara cadrului liturgic-sacramental care a marcat întreaga sa gândire și misiune. Adevărul de credință este indisolubil legat de dreapta închinare, așa cum subliniază magistral una dintre cele mai cunoscute cântări liturgice ortodoxe: „... am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, ...” (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur).

Daniel MIHOC

Authors

Prof. Dr. Andreas **MÜLLER** Prof. Dr. Andreas Müller Theologische Fakultät, Leibnizstr. 4, 24118 Kiel [Email AMueller@kg.uni-kiel.de](mailto:AMueller@kg.uni-kiel.de)

Sebastian **MOȘOIU**, Ph.D. Student *Lucian Blaga* University of Sibiu

Pr. Dr. Vasile **POP**, Parish priest at St. Efreim the New Parish, Torrent, Spain, E-mail: pr.vasilepop@yahoo.com.

Mădălin-Ștefan **PETRE**, priest and assistant universitar dr. in Faculty of Theology Orthodox from Craiova; email: petrestefan50@yahoo.com.

Ciprian Iulian **TOROCZKAI**, Associated Professor, Lucian Blaga University of Sibiu, email: ciprian.toroczcai@ulbsibiu.ro

Dragoș **BOICU**, asisstant at Orthodox Theological Faculty „Andrei Șaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania; E-mail: dragosbcu@yahoo.com

Cristian VAIDA, Fr. PhD. Secretary at Orthodox Archbishopry of Sibiu, cvaida2003@yahoo.com

Daniel MIHOC Associated Professor, Lucian Blaga University of Sibiu, email: daniel.mihoc@ulbsibiu.ro